Irénikon

TOME XIX

t 4me Trimestres. 1946

IEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE. BELGIQUE
ITIONS DU CERF, Bd LATOUR MAUBOURG, 29, PARIS. VIIe

IRÉNIKON
REVUE TRIMESTRIELLE

PRIX DE CE NUMÉRO : frs. belges : 80 ; frs. franç. : 210.

PRIX DE L'ABONNEMENT POUR 1947 :

Belgique : 160 frs. ; le numéro : 45 frs. C. C. P. Brux. 1612.09.

France : 450 frs. ; le numéro : 110 frs.

Notre C/c. Paris 5158.37. Dom Ch.-B. MERCIER, 6 bis, rue Henri Cloppet, Le Vésinet (S. et O.).

ou aux ÉDITIONS DU CERF. C/c. Paris 1436.36.

Pays-Bas : florins 13,60.

Dépositaire général : UITGEVERIJ HET SPECTRUM, Catharijnesingel 35, UTRECHT. Postbus 2073. Giro. 2762.72. Nos abonnés peuvent y adresser aussi leurs payements pour les années précédentes.

Autres Pays : 170 frs belges. Payement par mandat-poste international ou par chèque sur banque.

PRIX DES ANNÉES ÉCOULÉES :

Collection quasi-complète, t. I (1926) à t. XVIII (1945) : 1.200 fr.

T. I (1926) à t. V (1928) :	le tome : fr. 60.— ;	le numéro :	7,50.
T. VI (1929) à t. XVI (1939) :	— 75.—	»	15.—
T. XVII (1940) N° 1-2 :		»	30.—
T. XVIII (1945) N° 1 :		»	30.—

Sont épuisés : t. IV (Irén. — Coll. 1928) N°s 1, 3-7 ; et t. XV (1938), N° 1.

SOMMAIRE

(Suite p. 3 couverture).



IRÉNIKON

Tome XIX. 3me et 4me trimestres 1946.

Note de la Rédaction.

Trois faits ont contribué, au cours de ces dernières années, à concentrer les efforts de pensée autour des problèmes sociaux. 1° La victoire de l'armée soviétique, qui a attiré l'attention des esprits sur la valeur d'un régime de facture sociale toute nouvelle. 2° Le danger du communisme grandissant, dont l'idéologie matérialiste est de plus en plus une menace pour les vieilles civilisations, pour le christianisme en particulier, et contre lequel les différentes confessions chrétiennes cherchent à s'unir en un front commun. Ce danger est considéré par beaucoup comme d'autant plus grand qu'il semble installé dans la place : les virtualités communisantes et les sympathies envers le communisme ne manquent pas au sein des différentes confessions ; problème grave, qui inquiète les autorités religieuses. 3° Les mouvements de jeunesse ont hérité, des régimes totalitaires, l'exemple des groupements massifs qui se répandent de plus en plus et posent partout, en matière d'éducation, des exigences neuves qui transforment profondément les cadres sociaux.

Ces préoccupations pénètrent au sein même des philosophies nouvelles, que certains croient aller de pair avec un renouvellement des conditions les plus générales de l'humanité. Des écrivains d'avant-garde, un peu dans tous les courants de pensée, cherchent à rejoindre des idées qui, apparemment du moins, sont opposées à l'extrême. Il semble que de très vieux cadres soient en train de se rompre, on se découvre de nouveaux

préjugés. Les organes plus enracinés dans la tradition et plus stables sont encore très discrets dans leurs appréciations : à certain moment l'humanité ne menace-t-elle pas de devenir folle, et ne faut-il pas se mettre en dehors d'elle et au dessus d'elle pour le lui crier ?

La théologie de son côté a également tendance à devenir plus communautaire. On retourne volontiers à des visions plus anciennes, parce que plus unifiantes, de l'anthropologie chrétienne : conception dramatique de la Rédemption et de la Résurrection, mystère du Christ total, union des chrétiens en un seul Corps, ecclésiologie renforcée et repensée dans un sens plus spiritualiste, et en général retour aux sources scripturaires, patristiques, liturgiques. Plusieurs études significatives ont paru au cours de ces derniers mois, sur les orientations nouvelles de la théologie (R. AUBERT, Les grandes tendances théologiques entre les deux guerres, *dans les* Collectanea Mechliniensia, *janvier* 1946 ; J. DANIÉLOU, Les orientations présentes de la pensée religieuse, *dans* les Études, *avril* 1946 ; R. CANT, Recent Tendencies in Theological Writing, *dans* The Church Quarterly Review, *juillet-septembre* 1946) *qui sont unanimes à souligner les mêmes directions. Ici aussi, le « social » est, à propos de beaucoup de sujets, un gros point d'inquiétude et de recherche. (Notons aussi la récente étude de* Ch. MŒLLER, Pierres d'attente et obstacles au « Kerugma » chrétien, *dans* Lumen Vitae, *avril-juin* 1946).

* * *

De toutes ces tendances, qui rejaillissent nécessairement sur le terrain unioniste, Irénikon *devra être aussi le porte-parole. Affirmons cependant ici notre volonté de maintenir avant tout le primat de la théologie, non pas tellement comme la science à laquelle il revient de contrôler et d'appuyer par ses principes les conclusions de la pensée en général,*

mais en tant que représentative des mystères révélés, qui doivent être la source de toute intelligence chrétienne. A ce point de vue, la théologie s'identifie avec l'Église, Épouse du Christ, Jérusalem nouvelle, splendeur de tout le créé transfiguré par la grâce, et uni par le Verbe au Père des Lumières. C'est à cette vision, ferment de toute sainteté parmi les hommes, que se sont toujours reportés les vrais penseurs dans le Christianisme. Ceux qu'on pourrait appeler les « pères » de l'unionisme contemporain, comme Moehler et Newman, n'ont eu d'autre but que de la répandre parmi les hommes. C'est à cause de cela qu'ils ont été grands et que nous les vénérons aujourd'hui.

Il nous paraît que, dans le déluge présent des préoccupations sociales, les grandes vérités, sources de tout, doivent être rappelées, et notre revue, qui s'est imposé ce devoir depuis sa fondation, veut en faire spécialement son message aujourd'hui.

Au point de vue unioniste, il n'est pas inutile de rappeler comment certaines visions dogmatico-sociales de quelques penseurs russes, énoncées déjà il y a plus de quinze ans, mais sans grand écho alors dans notre littérature religieuse occidentale, rejoignent les appétences des écrivains modernes. Le P. Bulgakov nous a parlé en effet « d'un nouvel aspect du christianisme, d'une nouvelle figure de l'esprit de l'Église et de l'œuvre créatrice de l'Église, aspect universel ou social, dont ce qu'on appelle maintenant socialisme n'est qu'un détail extérieur, prototype de l'abondance des dons que renferme l'Église ». Un autre écrivain russe, J. Lagovskij a précisé jadis cette même idée en disant : « Le don de création est la réalisation par l'homme de la grâce puissante de Dieu qui sauve le monde. Le poète, le savant, l'artiste, le musicien, le pédagogue, l'ingénieur, tous ceux qui dans et sur le monde travaillent d'un cœur pur et pour la vérité divine, sont appelés vraiment et réellement à concélébrer dans la Liturgie mondiale « hors du temple » là où, sur l'autel enflammé du cœur humain, qui souffre la soif divine de la beauté à manifester, à corporaliser, la chair du monde commence substantielle-

ment à se transsubstantier, se convertir en chair du nouveau ciel et de la nouvelle terre, la chair du Royaume du Christ qui vient » (*cité dans* Qu'est-ce que l'Orthodoxie ? p. 2 *et* 209-210).

Qu'il y ait là des fermentations neuves, personne ne le niera. A notre génération de mettre ces idées au point, de les corriger au besoin, de les replacer dans la vision authentique de la « Jérusalem nouvelle », telle que le magistère de l'Église la propose.

* * *

Voici quelques articles en préparation, qui paraîtront durant l'année 1947 *dans* Irénikon :

ARCHIMANDRITE CYPRIEN KERN : Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas ; † D. N. OEHMEN : Le schisme dans le cadre de l'économie divine ; UN MOINE DE L'ÉGLISE D'ORIENT : La prière de Jésus *(étude historique)* ; H. R. T. BRANDRETH : La mission anglaise de Gregorio Panzani ; ABBÉ MICHALON : L'étendue de l'Église ; D. C. LIALINE : Une étape en ecclésiologie *(suite et fin)*. — *D'autres études encore nous sont promises* : *Une de* D. TH. STROTMANN *sur le Concile de Trente, une autre du* R. P. CONGAR *sur un thème ecclésiologique, etc.*

La crise de la conscience ecclésiastique en Russie au XVIIIe siècle.

La Philosophie de G. S. Skovoroda [1].

1. Le XVIIIe siècle en Russie est le siècle de la « sécularisation ». A cette époque s'élabore une culture laïque autonome, qui n'est déjà plus en rapport avec la vie intérieure de l'Église. Par ailleurs, à la même époque il se produit une crise profonde dans la pensée de l'Église. Elle se détache du rêve de la mission sacrée de l'État ; elle se concentre plus directement à la recherche de la vérité strictement ecclésiastique et se libère des séductions du cléricalisme. L'unité antérieure de la culture se brise, le travail de création au sein de l'Église et à l'extérieur ne suit plus la même direction, mais se développe selon des voies différentes. C'est un double développement qui débute au XVIIIe siècle avec une rapidité extraordinaire, voire énigmatique. Mais il n'apparaît surprenant qu'à première vue ; car il ne fait en réalité que révéler des manifestations qui depuis longtemps, déjà à la fin du XVIe et surtout au XVIIe siècle, se sont produites au sein de la vie russe.

Le Raskol, en séparant de l'Église les éléments qui tenaient pour les anciennes traditions, avait eu comme heureux résultat d'anéantir le rêve ecclésiastique du « Saint Royaume ». Il libéra ainsi dans l'Église les puissances de création qui étaient prisonnières des idées cléricales. D'au-

(1) Le chapitre dont l'auteur, Doyen de l'Institut théologique orthodoxe à Paris, et l'Éditeur ont bien voulu donner à *Irénikon* la primeur, fait partie d'un ouvrage *Histoire de la Philosophie russe* à paraître en 1947 chez Gallimard, Paris. Qu'ils trouvent ici nos meilleurs remerciements. La traduction a été faite par les soins d'*Irénikon*.

tre part le pouvoir de l'État se développa par trop dans le sens de la « sécularisation ». Avec amertume et douleur, mais en pleine conscience de son action, l'Église emprunte une voie nouvelle, qui lui avait déjà été depuis longtemps indiquée par Nil Sorskij et les « Nestjažateli » (1).

L'Église se replie sur elle-même, elle s'occupe de questions strictement religieuses et se met en quête de la « pureté » de la pensée et de la vie ecclésiastique. Certains se tournent vers le passé, d'autres s'efforcent de découvrir des voies nouvelles. Dans l'un et l'autre cas il souffle déjà un vent de liberté. Et de plus la culture théologique se développe par la création en 1685 à Moscou de « l'Institut helléno-slave », qui se transforme en 1700 en « Académie latino-slave » et qui reçoit en 1775 le titre d'Académie latino-gréco-slave. Cette croissance de la conscience de l'Église ouvre progressivement des horizons pour une pensée philosophique, qui tout en découlant des principes chrétiens serait libre dans sa création, dans sa recherche de la vérité. Ce développement atteint son apogée dans les œuvres philosophiques de G. S. Skovoroda, en la personne de qui apparaît pour la première fois une philosophie chrétienne libre. C'est une sécularisation à l'intérieur de l'Église et qui s'effectue sans rompre avec celle-ci. D'autre part, ce même développement s'effectue également, comme nous venons de l'indiquer, à l'extérieur de l'Église et indépendamment d'elle, parfois même en s'y opposant délibérément. Une culture séculière prend naissance, qui donne accès aux distractions et aux intérêts « mondains ». Nous sommes, dans le domaine de la pensée, en présence de deux courants créateurs différents et de deux styles. Ainsi, déjà au XVIII[e] siècle avec une netteté parfaite apparaissent en Russie deux courants fondamentaux de la culture, qui jusqu'à présent se développent en une fatale divergence.

(1) Les partisans d'une pauvreté monastique absolue.

2. Pour pouvoir apprécier correctement la crise effectuée dans la conscience ecclésiastique russe, il importe de rappeler ce qui s'est passé dans la vie ecclésiastique de l'Ukraine aux XVIe et XVIIe siècles. Jusqu'au milieu du XVIIe siècle ce pays a été lié politiquement à la Pologne. C'est précisément cette situation qui a déclenché une renaissance ecclésiastique en Ukraine au XVIe siècle. Cette renaissance a donné des fruits appréciables en ce qui concerne la vie de l'Église dans la Russie méridionale. Et lorsque l'Ukraine fut incorporée à la Russie au milieu du XVIIe siècle, non seulement elle fusionna avec elle au point de vue politique et économique, mais dans le domaine religieux aussi elle transmit à Moscou tout ce qui avait mûri et mûrissait en Ukraine. Au point de vue ecclésiastique l'Ukraine, il est vrai, ne s'est pas tout de suite unie à Moscou, mais déjà à la fin du XVIIe siècle, Moscou est le centre ecclésiastique également pour l'Ukraine, et le transfert de la culture ecclésiastique d'Ukraine à Moscou a acquis une particulière importance. Sans doute dans l'ensemble de la vie ecclésiastique russe pénètrent en même temps des latinismes de tout genre, étrangers à l'essence de l'Orthodoxie, mais ce n'est évidemment pas là le fait essentiel (1).

La renaissance ecclésiastique en Ukraine avait été liée à la nécessité de se défendre contre les activités offensives du catholicisme (2). A la fin du XVIe siècle on avait commencé à imprimer en abondance des livres orthodoxes ; tout un groupe de « ljubomudrye » (philosophes) avait pris naissance autour du prince d'Ostrog : on avait dressé des plans pour fonder un centre d'enseignement orienté vers les Grecs ; l'idée avait germé d'une « Académie Ortho-

(1) On peut trouver le plus d'indications à ce sujet dans le livre de l'archiprêtre Florovskij, *Les voies de la théologie russe* (en russe), Chapitres II-VI. Cfr *Irénikon* 15 (1938), p. 397.

(2) Cfr Archangelskij, *Études sur l'histoire de la littérature russe occidentale des XVI-XVIIe s.* (en russe).

doxe » et les travaux de traduction se multipliaient largement. La naissance de la conscience ecclésiastique, surtout en ce qui concerne les divergences essentielles entre l'Orthodoxie et le catholicisme, a provoqué dans les milieux ecclésiastiques une orientation vers le protestantisme (1). Les relations entre Kiev et les centres protestants devinrent très étroites et dépassèrent fatalement les sujets d'ordre purement théologique. D'autre part la décomposition que l'*Unija* avait engendrée dans les hautes sphères de l'Église et de la société de l'Ukraine amena le mouvement significatif des « Fraternités », qui unissaient la population citadine pour la défense de l'Orthodoxie. Les Fraternités instituèrent des écoles, entreprirent des travaux de traduction pour se servir dans la lutte contre les adversaires de l'Orthodoxie, de leurs propres armes. Dans les Fraternités on enseigne le grec et le latin et ainsi les portes s'ouvrirent toutes grandes pour faire pénétrer en Ukraine la littérature occidentale philosophique et théologique. A la Pečerskaja Lavra (Kiev), à l'époque même de la fondation à Kiev de la Fraternité Orthodoxe (1615), se développe une vaste entreprise d'éditions ecclésiastiques. A l'école de la Fraternité de Kiev on commence à étudier attentivement les livres catholiques ; il paraît des productions originales, imbibées toujours et partout avant tout de l'esprit du catholicisme, même si elles sont écrites contre lui. Très caractéristiques est sous ce rapport la figure de Cyrille Stavroveckij, qui fit paraître en 1618 un livre intitulé « Miroir de la Théologie », où l'on sent déjà l'influence du thomisme, de même que dans le livre de Sakovič « De l'âme » (1625) (2). La pensée religieuse devient

(1) En 1599 se réunissait même à Vilna un congrès d'Orthodoxes et de calvinistes en vue d'une lutte commune contre le catholicisme. Cfr Florovskij, *op. cit.*, p. 56 s.

(2) Cfr *ibid.* p. 43 s. et Čyževskyj, *La Philosophie en Ukraine*, 2e éd. (en ukrainien), p. 59 ; cfr *Irénikon* 11 (1934), p. 470.

philosophique. Dans l'enseignement théologique la philosophie entre aussi dans de vastes proportions. Lorsque Pierre Mohila transforme en 1631 l'école de la Fraternité en collège appelé « Kievo-Mohilien » (qui prit le titre d'Académie en 1701), la théologie elle-même faisait partie de la philosophie. Pierre Mohila lui-même demeura pendant ses années d'études à Paris et se familiarisa avec la scolastique occidentale et la philosophie de la Renaissance (1). Ce fut sans contredit un « occidentaliste » et il transforma l'école de la Fraternité sur le modèle des collèges des Jésuites.

Le collège « Kievo-Mohilien » à Kiev produisit toute une série de savants et d'écrivains. Il n'y a presque pas encore de pensée originale dans leurs œuvres, mais il ne faut pas diminuer l'importance que prit ce mouvement pour le développement de la culture philosophique et théologique.

Les matériaux qui s'y rapportent ont été encore peu étudiés (2), il est cependant indiscutable que les divers livres d'études et manuels (3) ne se bornaient pas à répandre des connaissances élémentaires en philosophie, mais habituèrent également les esprits à la pensée systématique. Sans doute, puisque toute cette science de la Russie méridionale dépend servilement de l'Occident, elle s'écarte des sources fondamentales de l'Orient chrétien ; mais il serait faux du point de vue historique de sous-estimer l'apport positif que cette culture transmit à la vie intellectuelle de l'Ukraine d'abord, puis ensuite de toute la Russie. Bien que cette érudition de la Russie méridionale ne fût pas du tout libre, ce n'est cependant pas par hasard que la première affirmation de la liberté de

(1) L'hypothèse de ŠČURAT, *Matériaux ukrainiens pour une histoire de la Philosophie*, Lvov, 1908 (en russe), que Pierre Mohila aurait étudié chez Varon, maître de Descartes, est dénuée de tout fondement (cfr ČYŽEVSKYJ, *op. cit.*, p. 74, note 24).

(2) Cfr ČYŽEVSKYJ, *op. cit.*, Chapitre VI.

(3) Par ex. INNOCENTIUS GIESEL, *Opus totius philosophiae*, 1645-47, et d'autres manuels contemporains.

pensée, la force interne propre à la pensée, soit due à un savant moscovite du XVIII[e] siècle, Théophylacte Lopatinskij, ancien élève de l'Académie de Kiev (1). Non seulement grâce à l'Académie de Kiev se développe une culture peu à peu philosophique formelle, mais il est indubitable que des desseins vraiment créateurs prennent aussi naissance. Nous ferons plus loin connaissance avec la philosophie de Skovoroda, qui se tient au niveau de son époque, bien qu'elle ne soit en fait que la consommation de ce mouvement philosophique lié à l'Académie de Kiev (2).

3. Moscou absorbe avec avidité tout ce qui faisait la richesse de l'Ukraine (3), mais l'influence de l'Occident pénétrait à Moscou aussi par le Nord (par Novgorod et Pskov) (4). Si déjà Ivan IV pensait à la fondation d'écoles enseignant le latin et l'allemand (5), si déjà en 1560 le moine russe Ivan Alexandrov composait à Tubingue le Dictionnaire des langues russe et latine (6) ; après l'époque des troubles, l'influence directe de l'Occident sur Moscou et sa culture se développe avec une rapidité extraordinaire, surtout sous le Tsar Alexis Michailovič. De nombreuses traductions de langues étrangères sont entreprises par des

(1) Voici cette déclaration : « Bien que nous respections tous les philosophes et spécialement Aristote (!), cependant dans notre désir de connaître la vérité pure, nous ne nous fions à la parole de personne... La vérité est ouverte à tout le monde, elle n'est pas encore épuisée, beaucoup en est laissé pour les générations futures ». Cfr ARCHANGELSKIJ, *L'instruction religieuse et la littérature religieuse dans la Russie de Pierre le Grand*, 1882 (en russe).

(2) Voir les justes remarques à ce propos chez ČYŽEVSKYJ, *op. cit.*, p. 59.

(3) La description la plus complète en est donnée chez ŠLJAPKIN, *Saint Dimitri de Rostov*.

(4) Cfr l'ouvrage compilatoire de S. F. PLATONOV, *Moscou et l'Occident*, 1926 (en russe), et l'étude fondamentale de ALEXIS VESELOVSKIJ, *L'influence occidentale dans la nouvelle littérature russe*, 4[e] édit., 1910 (en russe).

(5) ŠLJAPKIN, *op. cit.*, p. 67.

(6) *Ibid.*, p. 78.

émigrés d'Ukraine et de Russie blanche. Les rapports de Moscou avec Kiev étaient encore suspects au XVIIe siècle, mais dans la seconde moitié de ce siècle se manifesta un effort pour attirer à Moscou un plus grand nombre de savants de la Russie du Sud. Moscou, il est vrai, cherche encore très assidûment des savants grecs, les frères Lichoudis et d'autres, mais l'engouement pour tout ce qui est de Russie méridionale l'emporte.

Il ne faut pas perdre de vue que si des relations s'effectuaient sur le terrain religieux entre la Russie méridionale et l'Occident (et ceci occasionnait certainement un trouble dans la vie profonde de l'Église), à Moscou l'intérêt pour l'Occident se développe entièrement en dehors de la sphère religieuse et même avec l'incessante opposition des milieux ecclésiastiques. C'était déjà en fait la « sécularisation » au sens de développement progressif de la culture mondaine, devenue entièrement indépendante de la vie de l'Église. Il est sûr que l'accroissement du nombre des étrangers à Moscou et dans les autres villes ne pouvait pas ne pas exercer d'influence également dans le domaine religieux, d'autant plus qu'au sein de la vie de l'Église, après la scission des vieux-croyants, se produisit secrètement la rupture avec l'idéologie cléricale. On eût dit que la conscience ecclésiastique s'appauvrissait sur un point, celui même où précédemment brûlait d'une flamme si vive le rêve de la mission sainte de l'État. L'agnosticisme historiosophique en refusant de s'occuper de toute eschatologie concrète relative à la fin du monde, libérait la pensée des spéculations stériles dans le problème du Providentialisme. Les divergences des vieux-croyants dans la question de la participation de l'Église aux affaires de l'État, la démesure de leur idéologie cléricale aboutit bientôt à l'affirmation que le pouvoir politique était au service de l'Antéchrist, applanissant la conscience de l'Église et la préparant à attribuer à la raison une suffisante autonomie.

Lors de la fondation à Moscou d'une Académie religieuse, qui devint le centre de la culture théologique et philosophique, Moscou commença à se libérer progressivement de l'influence de la Russie méridionale et trouva sa propre voie.

4. A tout ceci vient s'ajouter un fait d'une importance particulière : la « sécularisation » décisive et complète de l'État, entièrement réalisée sous Pierre le Grand. Les circonstances tragiques que Pierre dut traverser pour devenir chef autocrate de la Russie, lui ont laissé à jamais une défiance à l'égard du clergé. Aussi après la mort du patriarche Adrien, Pierre s'opposa-t-il à l'élection d'un nouveau patriarche et institua-t-il pour l'Église « l'administration synodale » où un fonctionnaire impérial prit peu à peu le rôle de direction. L'autocratie russe, dont l'idéologie est due avons-nous dit aux cercles ecclésiastiques, échappa entièrement à l'influence de l'Église après le conflit d'Alexis Michailovič et du patriarche Nikon et devint absolue sous Pierre le Grand. De la sorte, non seulement l'Église perdit son influence, mais elle tomba même au pouvoir de l'Empereur et fut peu à peu soumise à une dépendance humiliante et dangereuse de la part du pouvoir suprême. Ainsi on rompit définitivement avec l'idéologie ecclésiastique antérieure. L'État s'appropria d'ailleurs cette idéologie en lui donnant un nouveau sens laïcisé. Le rêve théocratique du « Saint Royaume » ressuscita plus tard dans la pensée philosophique indépendante. En même temps débuta un nouveau développement de la laïcisation de la conscience nationale. L'idée de la « Sainte Russie » devint une formule de rhétorique : la conscience nationale était déjà animée de l'idéal de la « Grande Russie ». Tout ceci définit un nouveau style de culture russe qui s'est définitivement implanté au XIX[e] siècle. En abandonnant les idées politiques, l'Église consacra ses forces créatrices à

imaginer et à établir pratiquement une nouvelle voie, dans laquelle pût se manifester l'activité ecclésiastique. Cette voie amène à l'intérieur et à se concentrer sur l'aspect mystique, et ceci donne naissance à ce que nous avons nommé « Sécularisation à l'intérieur de la conscience de l'Église ». Nous parlons de cet esprit de liberté, qui se mit à souffler dans deux directions au sein de la pensée ecclésiastique. D'un côté l'Église commença de nouveau à entretenir de libres rapports avec le Gouvernement, et d'un autre côté et précisément à cause de cela, elle trouva de l'espace pour sa pensée. En ce qui concerne le premier point un fait nous semble très caractéristique : bien qu'ils ne soient absolument pas d'accord avec la réforme de l'Église violemment réalisée par Pierre le Grand, les cercles ecclésiastiques ne manifestent cependant pas une opposition sérieuse à cette réforme et ne tentent rien qui ressemble à ce que fut un peu auparavant le Raskol. Pourquoi ? Souvent on a tendance à expliquer ce fait par la servilité du haut clergé, ce qui est vrai en partie, mais en partie seulement. La raison fondamentale en est à rechercher dans cette crise profonde qui s'est produite dans la conscience de l'Église et qui a amené les milieux ecclésiastiques à voir dans l'État un monde hétérogène et étranger. La sécularisation du pouvoir politique correspond désormais à de nouvelles conceptions de la part de l'Église, qui s'assujettit à un pouvoir extérieur ; précisément parce que, lui étant extérieur, il lui était spirituellement étranger. La sphère de l'Église est la sphère de la vie intérieure, mais ses rapports avec l'État apparaissent périphériques et ne relèvent pas de l'essence de l'Église.

5. Il ne nous importe pas maintenant d'entrer dans le détail historique de ce développement dont la description a trait à l'histoire de l'Église russe, mais pour être plus à même de saisir cette nouvelle tonalité de la pensée

ecclésiastique, arrêtons-nous à deux brillants représentants de la vie de l'Église russe au XVIIIe siècle : S. Tychon de Zadonsk et le starec Païssios Veličkovskij.

S. Tychon de Zadonsk (1724-1783) naquit de la famille pauvre d'un chantre de village dans le gouvernement de Novgorod. A seize ans il entra au séminaire où il révéla de si grands talents qu'avant la fin de ses cours il reçut la charge d'enseigner le grec dans ce séminaire. A trente-quatre ans Tychon se fit moine et bientôt il fut nommé recteur dans ce même Séminaire où il se mit à enseigner la philosophie. A trente-sept ans il devint évêque et fut nommé au siège de Voronež, mais au bout de quatre ans et demi il se retira et s'établit au monastère de Zadonsk, où il demeura jusqu'à la fin de ses jours.

De sa nature Tychon était porté à la vie monastique, érémitique et contemplative ; il voulait abandonner complètement les vanités du monde. Ce n'est pas seulement un trait personnel à Tychon, mais déjà un signe de l'époque. Les élans de l'esprit, le travail de la conscience religieuse n'ont plus du tout la vie historique courante pour objet. Non seulement on ne rêve plus avec orgueil au « Saint Royaume », mais l'Église se trouve déjà comme en dehors de l'histoire, s'occupe de questions de vie spirituelle seulement. Il ne faudrait pas croire à une indifférence à l'égard de la vie, mais c'est la liberté de l'esprit à l'égard de l'engouement de la vie. On sépare déjà tellement le monde et l'Église que non seulement on ne pense pas au moyen de les « unir » mais qu'on veut au contraire que le chrétien qui vit dans le monde l'abandonne toujours spirituellement. C'est la pensée et l'idée fondamentale de l'œuvre remarquable de Tychon qui porte le titre bien caractéristique de « Trésor spirituel recueilli du monde ». Ici tout est déjà animé d'une inspiration nouvelle. L'Église ne se détourne pas du monde, mais n'en est pas non plus captive, Elle ne s'occupe pas de savoir comment construire le monde

pour le mieux, mais partout et en toutes circonstances elle s'efforce de vaincre spirituellement le monde. Le livre de S. Tychon apprend aux gens d'Église à contempler plus profondément dans les événements extérieurs les vérités éternelles, et à se libérer du joug de la vanité de l'enivrement de la vie ordinaire. « Il y a une ivresse, écrit quelque part Tychon, qui ne vient pas du vin mais de l'amour de ce monde, des pensées vaines ». Tout dans ce monde extérieur est symbolique, tout est secrètement lié au « trésor spirituel », ou au contraire au « poison secret », qui se trouve dans l'homme. Tychon s'intéresse à tous les phénomènes de la vie, mais pour s'immerger immédiatement en ce qu'ils signifient symboliquement et pour entrer dans les vues secrètes du monde. C'est là pour Tychon la philosophie évangélique et chrétienne, qui diffère de la « sagesse extérieure ». Il n'est pas question de spiritualiser le monde, mais il importe de dépasser les contours et l'aspect extérieur du monde pour rechercher le fond « authentique » des choses. L'idée de la transfiguration de la vie par sa compréhension mystique trouve ici pour la première fois son fondement et c'est un nouveau rayon de la lumière de l'Église. Dans la nouvelle perspective qui s'ouvre ainsi à la conscience de l'Église, il ne s'agit pas tant de sanctifier le monde que de le transfigurer. En même temps à travers tout son livre S. Tychon insiste sur la nécessité et la valeur d'un jugement correct et diligent. Très intéressante est sous ce rapport la remarque qu'il ne cesse de faire, savoir que « la raison sans l'illumination divine est aveugle », mais qu'à la lumière du christianisme la raison devient lucide.

L'on a plus d'une fois exprimé l'opinion (1) que S. Tychon s'est trouvé sous l'influence du piétisme allemand,

(1) P. ex. Florovskij, *op. cit.*, p. 123.

d'Arndt en particulier, que le Saint connaissait ; mais l'on a dit à bon droit que les écrits de S. Tychon représentent « la première tentative d'une théologie vivante », que ses œuvres sont « originales du début à la fin » (1). La mystique de S. Tychon est parfois proche de celle de l'Occident (par exemple dans la manière de revivre avec vivacité et pénétration les souffrances du Sauveur) ; mais dans son essence elle est illuminée de tout ce qui caractérise la mystique chrétienne de l'Orient. Elle consistait en un sentiment très vif de la lumière du Christ dans le monde, de l'extraordinaire intensité de son expérience du mystère pascal. En tout ceci l'on sent que l'Église s'est libérée du joug du monde, que déjà elle vise à une action spirituelle dans le monde, en essayant non pas de le sanctifier, mais de le transfigurer. De la sanctification de l'histoire et de l'idée de la mission sainte de l'État, l'idée théocratique chrétienne en est venue à prêcher la transfiguration du monde : ainsi s'exprime l'essence de cette crise au sein de la conscience de l'Église, qui se manifestera dans toute son amplitude dans l'épanouissement intense des forces de l'Église au XVIIIe siècle.

6. Le starec Païssios Veličkovskij (1722-1794) dépasse encore S. Tychon. A son nom est liée toute l'histoire du staretzisme russe, en particulier de la fameuse *Optina Pustyn* (2). Sans terminer ses études à l'Académie de Kiev, il alla à la recherche d'une direction pour la vie monastique dans les skites moldaves et de là au Mont-Athos, où il communie à la tradition mystique la plus ancienne.

(1) Opinion de l'archevêque Philarète de Černigov dans son *Histoire de l'Église russe.*

(2) Cfr l'étude approfondie de S. Četverikov : *Le starec Païssios Veličkovskij,* fasc. I-II, imprimé en 1938. Le même ouvrage a paru sous une forme plus complète en langue roumaine, cfr *Irénikon* 11 (1934), p. 168 suiv.

Là il étudie avec un entrain extraordinaire les écrits des saints Pères en grec et projette une révision des vieilles traductions slaves de ces Pères de l'Église, qui demeuraient ignorés des monastères russes. Le starec Païssios, comme un véritable savant, a scruté divers manuscrits. Cette érudition scrupuleuse est un trait caractéristique du tempérament spirituel réfléchi de Païssios, toujours très sobre, très méditatif et en même temps très profond. Un nombre considérable de moines se réunissent autour de Païssios à l'Athos, moines avides de sa direction spirituelle (il y en eut jusqu'à sept cent). N'ayant pas la possibilité d'exercer à l'Athos son enseignement et son activité de starec, Païssios se rendit en Moldavie, où il demeura jusqu'à la fin de sa vie.

Cependant, les extraordinaires mérites de Païssios comme savant sont encore peu de chose auprès de l'exclusive influence qu'il a exercée dans la renaissance du monachisme en Russie. A un talent pédagogique considérable, Païssios joignit la sagesse du starec, une vue optimiste des hommes et la conviction intime que le premier devoir de chaque individu est de bien organiser sa vie spirituelle. Nombre de ses disciples se répandirent dans toute la Russie (1). Plus d'une fois nous rencontrerons plus loin le centre principal du monachisme russe, l'*Optina Pustyn*. Sa renaissance au XVIIIe siècle, qui d'ailleurs donna des fruits extraordinaires au siècle suivant, est due précisément aux disciples du starec Païssios. Aussi, ce que l'on peut appeler le « mouvement optinien » dans l'Orthodoxie du XIXe siècle, et qui est très intimement lié au courant religieux dans la philosophie russe, est encore un phénomène plus remarquable de l'ébranlement fondamental de la vie de l'Église. Ceci eut ses répercussions essentielles dans tous les domaines de la recherche philosophique, mais même en outre fut en rap-

(1) Voir les détails dans ČETVERIKOV, *op. cit.*, fasc. II.

port avec le mouvement religieux dans la Russie du XIX[e] siècle. L'idée théocratique de l'Église est comprise finalement comme l'idée de la transfiguration par la rénovation intérieure de l'individu. S'affranchissant définitivement de l'emprise du rêve du « Saint Royaume », la conscience ecclésiastique libère dans ses profondeurs les forces créatrices de l'homme mais en lui conservant son intégrité spirituelle. La pensée philosophique russe du XIX[e] siècle essaiera plus d'une fois d'exprimer, souvent avec un tragique déchirement, ce qui s'est déjà formulé dans la concience ecclésiastique du XVIII[e] siècle. Mais l'abandon par celle-ci de la tentation de la théocratie ouvrira largement l'accès à une « philosophie chrétienne » au sens précis, c'est-à-dire à une philosophie inspirée par le christianisme. Nous trouvons la première manifestation de ce mouvement chez G. S. Skovoroda.

7. Grégoire Savvič Skovoroda (1722-1794) est remarquable comme premier philosophe en Russie. L'étude de son œuvre philosophique est intéressante en elle-même, mais elle est encore plus instructive au point de vue historique. Skovoroda serait incompréhensible si l'on négligeait les données de l'histoire, si l'on faisait abstraction de cette culture philosophique, qui se répandait en Russie méridionale grâce à l'Académie de Kiev. L'apparition de Skovoroda montre que l'on ne perdait pas son temps à l'Académie de Kiev à s'occuper d'étudier la pensée occidentale. Il faut voir dans le système original et indépendant de Skovoroda les premiers germes des idées qui se répandirent dans l'âme religieuse russe, lorsqu'elle consacra ses énergies spirituelles aux questions de la philosophie. Skovoroda était profondément croyant, mais en même temps faisait preuve d'une liberté intérieure peu commune. Ce sentiment, joint aux aspects audacieux, parfois hardis, de sa pensée, le met en opposition avec les enseignements traditionnels de

l'Église, mais rien ne lui faisait peur dans son effort ardent vers la vérité. En maintenant l'équilibre entre sa foi et sa raison (lui-même ne séparait pas les deux), Skovoroda s'appuyait sur la méthode « allégorique » de l'interprétation de l'Écriture. Et alors il était très audacieux, allant souvent jusqu'à rejeter complètement le sens littéral de l'Écriture au nom de cette interprétation qui lui paraissait juste. En un certain sens, il tomba ici dans un cercle vicieux. Sa pensée l'entraîna si loin, qu'il dut recourir à l'interprétation allégorique pour demeurer dans les limites de la révélation biblique. Dans d'autres cas l'interprétation allégorique était pour lui une source d'inspiration. Il vécut sous une illumination authentique de la foi; c'est un mystique au meilleur sens du terme, mais cependant sa raison jointe à la liberté de son inspiration ne connaît aucun frein, et l'on découvre chez lui des traces de rationalisme. La vie ecclésiastique de l'Ukraine a exercé une influence énorme sur le développement de la pensée de Skovoroda, mais notre auteur dépasse largement cet horizon et son œuvre s'harmonise de manière profonde avec la vie spirituelle de toute la Russie. De là l'importance de Skovoroda pour la Russie tout entière, sa place légitime dans un exposé de la philosophie russe.

Il est remarquable de considérer combien la conception mystico-religieuse de Skovoroda s'incarne parfaitement dans sa vie. Sa vie est de fait étonnamment originale, on l'appelle parfois le Socrate russe, en voulant par là souligner sa parenté avec le sage grec. D'ailleurs lui-même à écrit « qu'il projetait par sa raison et désirait par sa volonté être le Socrate de la Russie » (1).

On peut rapprocher la personnalité de Skovoroda de celle de Léon Tolstoï en raison du même effort de simplification de vie au milieu du peuple, de moralisme.

(1) Cité d'après Zelenogorskij, *La Philosophie de Skovoroda.* Voprosy Philosophii i Psichologii, nº 23-24.

Skovoroda naquit dans le gouvernement de Poltava dans la famille d'un simple cosaque. Dès ses premières années il se distingua par sa piété, son amour de l'étude et sa « fermeté d'esprit », comme dit son biographe Kovalinskij. A seize ans il alla à l'Académie de Kiev, mais ses études furent bientôt interrompues par un appel à la chapelle de la Cour à Pétersbourg (le jeune Skovoroda avait une très belle voix). Au bout de deux ans il retourna cependant à Kiev, où il termina ses études à l'Académie, à vingt-huit ans. Renonçant à la carrière ecclésiastique, Skovoroda se met en route en qualité de chantre, en compagnie d'un certain général Višnevskij, qui partait pour une mission diplomatique en Hongrie. Skovoroda visita ainsi la Hongrie, l'Autriche, la Pologne, l'Allemagne, l'Italie, voyageant souvent à pied. Partout où il était possible il examinait attentivement la vie locale, assistant à des conférences aux universités. Suivant son biographe il possédait à fond le latin et l'allemand et savait bien le grec et l'hébreu. La culture de Skovoroda était très étendue. Ern, auteur de la plus grosse monographie sur Skovoroda (1), dit très justement que sa connaissance des auteurs antiques était « pour la Russie du XVIIIe siècle tout à fait exceptionnelle ». Parmi les auteurs anciens il connaissait Platon, Aristote, Épicure, Philon, Plutarque, Sénèque. Il étudia aussi très attentivement les Pères de l'Église, (surtout Denys l'Aréopagite, Maxime le Confesseur, Grégoire le théologien). Il serait plus difficile de préciser ce qu'il connaissait de la philosophie européenne (2). Mais il n'est pas douteux qu'il connaissait beaucoup d'auteurs et qu'il polémiqua avec certains d'entre eux. Sans exagération l'on peut dire que l'érudition philosophique et théologique de Skovoroda était effectivement très profonde et

(1) Ern, *Skovoroda*, p. 62.
(2) Pour plus de détails voir Čyževskyj, *op. cit.*, ch. VII.

très étendue. Cependant une connaissance succincte des œuvres de Skovoroda révèle déjà une incontestable originalité. Ce n'est pas qu'il n'ait subi aucune influence, mais il pense toujours ses idées d'une manière personnelle, même si elles lui viennent du dehors. C'était un véritable philosophe (1). Il commença à exposer son système pour la première fois après l'âge de quarante ans. Celui-ci demeura alors en général inchangé presque jusqu'à la fin de sa vie. Le style de Skovoroda est toujours très personnel et souvent embarrasse le lecteur. D'ailleurs il ne faut pas exagérer sous ce rapport, comme le fait Čyževskij (2). Skovoroda aime beaucoup le symbolisme, il est porté aux antithèses, mais la principale difficulté de son œuvre vient de ce que la terminologie philosophique russe n'était pas encore suffisamment élaborée. Beaucoup de termes forgés par lui ne se sont d'ailleurs pas maintenus en philosophie russe (3).

Revenons à la biographie de Skovoroda. Lorsqu'il revint de l'étranger (après un séjour de trois ans), il prit

(1) SPET, *Esquisse de l'histoire de la philosophie russe*, (en russe), Petrograd, 1922, vol. I, p. 69-70, nie dédaigneusement que Skovoroda ait été philosophe et assure que « dans les œuvres de Skovoroda je trouve une quantité minime de philosophie ». Mais Spet, qui a écrit une très belle étude sur l'histoire de la philosophie russe, dénie à presque tous les penseurs russes une pensée philosophique. Spet est un sectateur fanatique de Husserl et à ses yeux n'est philosophique que ce qui répond à la conception que Husserl a de la philosophie.

(2) Cfr son précieux article : *La Philosophie de Skovoroda*, Put, n° 19, cfr *Irénikon* 7 (1930), p. 197.

(3) La bibliographie de SKOVORODA est grande, mais ses écrits philosophiques sont trop peu étudiés encore. Pour sa bibliographie ukrainienne, cfr ČYŽEVSKYJ, *op. cit.* La plus importante étude en russe est la monographie de ERN, *Skovoroda*, Moscou, 1912, 342 p. ; cfr aussi les articles de ZELONOGORSKIJ déjà cités, et divers ouvrages de ČYŽEVSKYJ.

L'édition la plus complète des œuvres de SKOVORODA est celle de BAHALIJ, 1894 ; il a aussi écrit beaucoup d'études sur SKOVORODA. L'édition postérieure plus critique de BONČ-BRUEVIČ, 1912, s'est arrêtée au premier volume.

une place de professeur en province dans un séminaire, mais a la suite d'un petit conflit avec les autorités ecclésiastiques (au sujet d'une théorie de la poésie enseignée par lui) il abandonna son service et devint précepteur privé chez un riche propriétaire. Cependant son indépendance de caractère, jointe à sa franchise un peu tranchante, l'amenèrent également à abandonner ce poste. Rendu à la liberté, Skovoroda alla à Moscou et séjourna à la Laure Saint-Serge de la Trinité. On lui proposa un poste de professeur à l'Académie ecclésiastique ; Skovoroda déclina cependant cette offre et retourna dans le Sud, où il fut réinvité par le seigneur chez qui il était auparavant. Leurs relations devinrent alors très cordiales et Skovoroda resta quatre ans au même endroit. Il semble qu'à ce moment il traversa une crise qui façonna définitivement ses conceptions philosophico-religieuses. De cette époque datent d'assez nombreuses œuvres poétiques (« le jardin des chants divins »), dont nous aurons l'occasion de parler plus loin. En 1759 Skovoroda reçut une offre pour devenir professeur au collège de Kharkov (fondé en 1727). C'est là que Skovoroda rencontra un jeune homme, M. L. Kovalinskij, qu'il aima ardemment et profondément toute sa vie. Ce « roman spirituel » remplit toute la vie de Skovoroda d'une grande joie spirituelle ; jusqu'à la fin de sa vie il demeura en relations d'amitié avec le jeune homme, qui lui répondit par le même attachement et après la mort de Skovoroda il écrivit sa remarquable biographie. Skovoroda ne demeura pas longtemps au Collège. Mais après quelque temps il y retourna diriger son jeune ami. Ses vers lui attirèrent de nouveau des poursuites et en 1766 Skovoroda abandonna définitivement son poste. A partir de ce moment commence pour lui une période de pérégrinations. Dès lors, jusqu'à la fin de sa vie Skovoroda n'aura pas de domicile fixe. « Qu'est-ce que la vie ? » écrit-il quelque part ; « c'est un voyage ; fraie-toi le chemin sans savoir où aller, pourquoi

aller ». Dans ses pérégrinations, Skovoroda voyage le sac sur les épaules, (dans ce sac il a toujours une Bible hébraïque), absolument comme un pauvre. Parfois il reçoit longuement l'hospitalité de nombreux amis et admirateurs, parfois aussi il quitte ses amis inopinément. Son ascétisme prend un aspect austère, mais ce qui apparaît le plus en lui c'est sa vigueur spirituelle : il consacre en effet beaucoup de temps à la prière. Dans ces années de voyage l'œuvre philosophique de Skovoroda vient à maturité. C'est précisément de cette époque que datent tous ses dialogues (toutes ses œuvres philosophiques sont sous forme de dialogues). Un peu avant sa mort, il se rend dans le gouvernement d'Orel, pour revoir son ami Kovalinskij à qui il remet tous ses écrits. Skovoroda mourut deux mois après son retour dans le Midi. Sur son tombeau on a gravé l'épitaphe que lui-même composa : « Le monde voulut me saisir mais n'y est pas parvenu ».

8. Passant maintenant à l'étude de la philosophie de Skovoroda, disons avant tout, que jusqu'à présent nous n'en avons pas une interprétation qui fasse autorité. Zelenogorskij (1) voit surtout chez Skovoroda le moraliste et il explique par là son système. Ern (2), qui a écrit la seule monographie importante qui existe jusqu'à présent sur Skovoroda, s'efforce de reconstruire son système à partir de son anthropologie. Enfin Čyževskyj dans son article assez général sur la *Philosophie de Skovoroda*, fonde son jugement sur les antinomies de la doctrine de Skovoroda, sur les antithèses permanentes qui sont à la base de toutes ses vues. Les affirmations de Zelenogorskij ne répondent pas de façon décisive aux données de l'œuvre de Skovoroda. Le problème moral y est toujours présent, mais, comme nous nous en convaincrons plus loin, ce problème n'est pas au

(1) *Art. cit.*, p. 197.
(2) Ern, *op. cit.*, p. 214 et suiv.

centre de son œuvre. Au lieu d'analyser la philosophie de Skovoroda, Čyževskyj se borne à caractériser sa méthode. Čyževskyj lui-même reconnaît que les antithèses chez Skovoroda déterminent tout au plus sa méthode de réflexion (1). C'est seulement chez Ern que nous découvrons un effort réel pour reconstruire le système de Skovoroda ; et si nous ne souscrivons pas à son exposé, c'est parce que l'anthropologisme de Skovoroda, incontestable en soi et même central pour lui, se définit cependant davantage par sa position gnoséologique générale, qui à son tour est fonction de sa conception religieuse du monde et de l'homme. Aussi faut-il commencer par étudier la doctrine de Skovoroda en partant de son monde religieux. Skovoroda a été un philosophe parce que son expérience religieuse l'a exigé. C'est en prenant appui sur sa conscience de chrétien, qu'il a compris l'homme et le monde. Skovoroda ne connaît en général aucun frein dans le mouvement de sa pensée ; l'esprit de liberté a possédé chez lui le caractère d'un impératif religieux et même celui de la violence d'une intelligence sceptique. Cette conscience de liberté révèle aussi toute l'étendue de la sécularisation qui s'est produite à l'intérieur de l'Église, et qui inspire à la raison une activité hardie et créatrice, sans animosité ni suspicion à l'égard de l'Église. Si les rapports personnels de Skovoroda vis-à-vis de l'Église laissent parfois supposer qu'en réalité il avait quitté l'Église (2), il ne faudrait pas s'y méprendre. Skovoroda a été un penseur ecclésiastique libre, il se sentait membre de l'Église, mais il tenait fortement à la liberté de sa

(1) *Art. cit.*, p. 28-29.

(2) Tel est p. ex. le point de vue de Ern, *op. cit.*, p. 325 : « sans être son ennemi en principe, Skovoroda n'en est pas moins envers elle dans une opposition sourde, inconsciente ». L'éditeur des œuvres de Skovoroda, Bonč-Bruevič va plus loin et, de certaines expressions de Skovoroda, veut conclure qu'il était proche des sectes.

pensée. Tout frein imposé aux recherches de la pensée lui apparaissait comme un abandon de la vérité de l'Église (1). Toutes ses œuvres témoignent sans ambages de ses sentiments envers l'Église ; jamais ses réflexions ne s'écartent de la Bible et sa pensée est d'autant plus mûre que le sens des récits bibliques s'impose davantage à elle. Qu'il eût bien vécu au contact de la vie concrète de l'Église, c'est ce que montre suffisamment une phrase d'un de ses dialogues : « Combien de fois le sacrement de l'Eucharistie ne m'a-t-il pas rattaché à Dieu ! » (2). Mais, cela va sans dire, sa pensée tendue et lumineuse s'écarte considérablement du type de la pensée moyenne. Nous savons par son élève et ami Kovalinskij qu'il lui arrivait souvent d'éprouver une ascension spirituelle, une sorte d'extase. Skovoroda écrit lui-même ce qui suit au sujet de cette expérience mystique à son jeune ami : « Je me promenais dans le jardin. Le premier sentiment que j'éprouvais dans mon cœur était celui d'une certaine aisance, liberté, courage. Je sentais en moi un mouvement extraordinaire qui m'emplissait d'une force inexplicable. Une très douce effusion emplissait mon âme et tout mon être s'enflammait. Le monde entier disparut devant moi. Seul un sentiment d'amour, de calme, d'éternité m'animait. Les larmes coulaient de mes yeux et répandaient une sorte d'harmonie attendrissante dans tout mon comportement... ». Dans une autre lettre à Kovalinskij il écrit : « Beaucoup se demandent ce que fait Skovoroda. Je me réjouis du Seigneur, Dieu mon Sauveur me remplit d'allégresse, les choses saintes comme une mère éternelle nourrissent ma vieillesse ». Il suffit de lire attentivement une œuvre de Skovoroda pour se convaincre que tout cela n'est pas de la rhétorique, n'est pas

(1) De là chez Skovoroda, des expressions fortes contre « les théologastres d'école », des moqueries à propos des « mascarades monastiques », etc.

(2) *Œuvres*, p. 445 ; je cite partout d'après Bonč-Bruevič.

l'imitation de quelque mystique, mais une expérience authentique. Mais si on le rapproche des mystiques, il faut moins songer aux occidentaux, bien que par exemple il ressemble énormément à Angelus Silesius (1), qu'aux orientaux . Skovoroda vivait de sa foi et la crainte de la perdre en pensant librement lui était absolument étrangère. « La philosophie des cœurs morts, écrit-il avec un soupir, empêche de philosopher dans le Christ » (2).

Dans une de ses poésies il écrit :

« Je ne désire pas de sciences nouvelles, hormis un esprit sain,
« Hormis l'intelligence du Christ, que goûte avec douceur mon âme.
« ... O Liberté, en toi j'ai commencé à philosopher.
« Je tends vers toi, en toi aussi je veux mourir. »

Skovoroda dit avec conviction ailleurs (3) que « la vérité est du Seigneur et non du démon », c'est-à-dire que celui qui est dans la vérité est aussi en Dieu. Cette idée (proche dans la philosophie nouvelle, de Malebranche), permet à Skovoroda de comprendre le paganisme comme on ne l'avait jamais compris nulle part, en dehors bien entendu de ceux qui se tenaient dans la ligne du relativisme. Pour Skovoroda le paganisme possède en lui-même un pressentiment de la vérité qui se révèle en plénitude chez le Christ (4). Dans ce libre effort pour pénétrer le mystère de l'être, Skovoroda paraît fréquemment être sous l'emprise de ce criticisme rationalisant à l'égard de la Bible dont on trouve les premières manifestations chez Spinoza, et qui devait se développer surtout dans l'Europe du XVIII[e] siècle. Mais la

(1) Cfr l'étude spéciale de ČYŽEVSKYJ, *Skorovoda et la mystique allemande*, Trudy Russkago Naučnago Instituta, Prague, 1929.

(2) *Œuvres*, p. 313.

(3) *Ibid.*, p. 328.

(4) Cfr surtout *ibid.*, p. 355. SKOVORODA exprime souvent cette conviction.

parenté ici n'est qu'apparente comme nous venons de le voir.

9. Cette concentration religieuse et cette perpétuelle immersion dans la prière font naître chez Skovoroda une nouvelle compréhension de la vie et du monde, une nouvelle acception de l'homme et l'aident à formuler sa doctrine sur les voies de la connaissance. A la lumière de ses expériences mystiques Skovoroda a constamment présente à l'esprit la pensée que « le monde tout entier dort » (1). Dans ses poésies nous rencontrons de nombreuses appréciations sur la vie secrète du monde, vie qu'on ne peut ressentir que si l'on se place au point de vue religieux. Skovoroda ressent profondément l'affliction et les larmes secrètes du monde. Longtemps avant Schopenhauer, qui sentira sous l'influence de l'Hindouisme d'une manière aussi extraordinaire les souffrances du monde, Skovoroda s'arrêtera constamment sur la tristesse du monde :

« O monde séduisant, tu es un océan, un abîme,
Tu n'es que ténèbres, tourbillon, chagrin, angoisse. »

Et encore :

« Le monde a un aspect magnifique,
Mais il s'y cache un ver, qui ne meurt pas ;
Monde, tu es chagrin, à l'extérieur tu sembles un sourire
Mais à l'intérieur ton âme sanglotte en secret. »

Ainsi, par le sentiment religieux, le monde devient étranger à Skovoroda. La vie du monde se présente à lui sous deux aspects. La réalité de l'être est différente à la surface et en profondeur. Ceci amène Skovoroda à un dualisme gnoséologique, qui est capital pour sa philosophie. Il y a une connaissance qui glisse à la surface de l'être, et il y a

(1) On trouve cette pensée souvent chez SKOVORODA. Voir sa première œuvre et son dernier dialogue ; *ibid.*, p. 51 et 520, *passim*.

une connaissance « en Dieu » (sur ce point Skovoroda se rapproche de nouveau de Malebranche) (1). D'ailleurs Skovoroda insiste sur la priorité psychologique de la connaissance par les sens comme point de départ de la connaissance spirituelle. « Si tu veux connaître quelque chose dans la vérité, écrit-il, regarde d'abord dans la chair, c'est-à-dire à l'extérieur et tu y verras les traces de Dieu, qui dénotent une sagesse inconnue et secrète » (2). C'est là une connaissance supérieure ; la vision des « traces de Dieu » est donnée à l'esprit par une illumination, mais elle est accessible à tous ceux qui sont capables de se soustraire au joug de la sensibilité. « Si l'esprit de Dieu a pénétré dans le cœur, écrit-il, si nos yeux sont éclairés par l'esprit de la vérité, alors nous verrons de deux manières, toute créature se divisera en deux parts. Lorsqu'on regarde Dieu d'un œil nouveau, l'on voit tout en lui comme en un miroir, tout ce qui a toujours été en Lui mais que l'on n'a jamais vu » (3).

Il faut toujours voir de deux manières, affirme Skovoroda (4) ; cela exprime l'incompatibilité réciproque, et en conséquence, l'indépendance de la connaissance sensible et non sensible.

Il faut chercher la voie vers une telle conception approfondie de l'être avant tout par rapport à soi-même. Notre connaissance de nous-même découvre en nous deux « couches » d'être, c'est-à-dire dévoile, derrière les expériences psychiques et corporelles, la vie spirituelle et nous permet de voir tout sous une dualité d'être. La gnoséologie ici se transforme en une doctrine sur la dualité de l'être même, que nous reverrons plus loin dans l'anthropologie et la

(1) Il n'y a pas de raison pour affirmer que Skovoroda connaissait Malebranche, bien qu'il ait un peu connu la littérature philosophique française contemporaine, comme en font foi quelques fugitives remarques critiques sur l'esprit de son siècle.

(2) *Œuvres*, p. 309.

(3) *Ibid.*, p. 96.

(4) *Ibid.*, p. 199.

métaphysique de Skovoroda. La connaissance de soi est aussi le début de la sagesse : « Si l'on ne s'est pas auparavant mesuré, observe Skovoroda, quelle utilité retire-t-on de la connaissance de la mesure dans les autres êtres ? » « Qui peut reconnaître un plan dans les choses célestes et terrestres, s'il ne le peut voir avant tout dans sa chair ? » (1) « Les semences de toutes les sciences sont cachées à l'intérieur de l'homme. Là est leur source secrète », affirme Skovoroda (2). « Je sais que mon corps est fondé sur un plan éternel, écrit-il. Tu vois en toi seulement un corps terrestre mais tu ne vois pas de corps spirituel » (3). Cette thèse rappelle beaucoup l'esprit du platonisme, c'est-à-dire d'un « monde des idées » qui « doublent » l'être. Chez Skovoroda se manifeste une tendance à l'interprétation mystique de ce qui se révèle à « l'œil spirituel » (« se connaître et comprendre Dieu est une seule et même tâche »). Cependant il serait hâtif de tirer une telle conclusion. La fréquente identification de l'« homme véritable » (tel qu'il se révèle à notre connaissance spirituelle) et du Christ est aussi liée chez Skovoroda avec une pensée de ce genre : « Quand on se connaît bien, on voit du même coup d'œil le Christ » (4). Nous reviendrons plus loin sur l'analyse de ce thème.

10. Après la gnoséologie de Skovoroda il convient d'envisager son anthropologie Le problème de l'homme, de son essence et de son destin, du sens de son existence est au centre même de ses réflexions. L'idée fondamentale que Skovoroda ne cesse d'analyser dans sa doctrine sur l'homme est celle du cœur. Et ici plus que nulle part ailleurs Skovororoda se tient sur le terrain de la doctrine biblique du cœur. Dans la pensée de Skovoroda le cœur est chez l'homme l'élé-

(1) *Ibid.*, p. 88.
(2) *Ibid.*, p. 257.
(3) *Ibid.*, p. 89, 91.
(4) *Ibid.*, p. 131.

ment fondamental et essentiel (1). « Chacun vaut par son cœur, déclare-t-il. Dans chaque homme le cœur est le chef ; c'est lui aussi qui est l'homme véritable » (2). Le cœur est tellement le centre de l'homme que « tous nos membres ont dans le cœur leur essence » (3). Skovoroda va encore plus loin : « Toute l'apparence de l'homme n'est rien d'autre qu'un masque qui recouvre les membres dont chacun est dans le cœur comme dans un germe » (4). Cela rappelle un peu les doctrines occultes, mais il ne faut pas oublier que conformément à son principe de « voir tout en double », Skovoroda enseigne qu'il y a « un corps terrestre et un corps spirituel » mystérieux, caché, éternel, et il y a aussi deux cœurs qui leur correspondent. Skovoroda dit en parlant précisément du cœur « spirituel » que c'est « un abîme qui embrasse et contient tout », rien ne peut le contenir. Citons encore Skovoroda à ce sujet : « Qu'est le cœur sinon l'âme ? qu'est l'âme, sinon un abîme indéfini de pensées ? Qu'est-ce que la pensée sinon la racine, la semence, de tout notre extérieur de chair et de sang ? » « La pensée est le ressort secret de toute notre machine corporelle » (5).

Tout ceci est une métaphysique bien particulière de l'homme, extrêmement proche de l'anthropologie biblique avec des rappels incontestables de l'anthropologie de Philon (6), mais proche également de ces doctrines du XVIIIe

(1) La psychologie biblique n'est étudiée à mon su que dans l'ouvrage déjà ancien, mais encore unique Delitsch, *System der biblischen Psychologie* (j'ai sous la main la traduction anglaise, Édimbourg, 1875). Voir aussi le premier chapitre du livre de Wheeler-Robinson, *The Christian Doctrine of Man.*

(2) *Œuvres*, p. 238.

(3) *Ibid.*, p. 94.

(4) *Ibid.*, p. 171.

(5) *Ibid.*, p. 238-239.

(6) Voir une analyse détaillée de l'anthropologie de Philon dans la monographie de Helmut-Schmidt, *Anthropologie Philons*, 1933.

siècle, qui ont culminé dans la construction du concept d'une « sphère inconsciente » dans l'homme (1). Skovoroda est ici un scrutateur de la nature de l'homme, bien que dans ses diverses affirmations l'on puisse constamment découvrir un rappel d'autres penseurs. De même il y a chez Skovoroda un écho de l'anthropologie platonicienne, en particulier de la nature « érotique », de nos tendances. Le cœur n'aime pas sans voir la beauté, remarque-t-il (2). Il ne se contente pas de cette formule esthétique mais il enseigne également — ce qui est à la base de la doctrine de Skovoroda — , que nous aimons profondément seulement ce qui nous est connaturel. L'éthique de Skovoroda qui consiste à suivre la « loi secrète » de la nature de l'homme se rapproche beaucoup du principe stoïcien de vivre conformément à la « nature ».

Dans l'anthropologie de Skovoroda se trouvent des thèmes qui l'éloignent de son point de départ biblique. A côté de ce concept caractéristique du « cœur », il fait usage d'une notion qu'Eckehart a fait entrer dans la mystique, puis plus tard dans la littérature en général, à savoir celle de « l'étincelle divine », « enfouie dans l'homme » (3). Dans l'anthropologie et l'ontologie d'Eckehart ce n'était pas là qu'une manière de parler, mais cette idée avait trait à toute sa doctrine de l'être, du « Seinsmonismus » qui enfermait en soi un germe fatal à la théologie d'Eckehart (4). Skovoroda ne se contente pas d'affirmer avec Eckehart qu'il y a dans l'homme une « étincelle divine » (« Fünklein »), mais « que l'esprit de Dieu s'y cache ». Déjà dans son premier dialogue *Narcisse*, il affirme que l'homme empirique est l'« ombre » et « le songe » de l'homme « vérita-

(1) Cfr les remarques de ČYŽEVSKYJ à ce propos dans *La Philosophie de Skovoroda*, p. 44.
(2) *Œuvres*, p. 75.
(3) *Ibid.*, p. 256.
(4) Voir à ce sujet l'ouvrage récent de EBELING sur ECKEHART.

ble ». En chaque homme se cache « l'esprit de Dieu », une « force divine », et souvent, à lire Skovoroda, il semble que d'après lui l'homme « véritable » (que nous possédons tous en nos profondeurs), soit un « seul et même » chez tous les hommes, une seule « idée » de l'homme par rapport aux nombreux individus particuliers. Si cette interprétation — que beaucoup de données confirment chez Skovoroda — était à retenir, elle impliquerait la phénoménalité de l'homme individuel.

Ainsi l'élément authentique, « véritable », ce qui est l'essence de chaque homme étant numériquement un en tous, priverait l'individu de sa signification au delà des beautés du monde phénoménal. « L'homme véritable auquel nous nous élevons dans notre vision spirituelle est le même chez tous et il demeure achevé en tous », dit Skovoroda (1).

Tout cela doit être convenablement interprété pour éviter de voir dans l'anthropologie de Skovoroda une tendance au panthéisme. Skovoroda n'enseigne pas du tout que Dieu soit « substance » en chaque homme. Les expressions citées plus haut ont trait au Fils de Dieu incarné et fait homme, au Logos. Le Logos est individualisé dans son être humain et en même temps il est « l'Homme universel ». L'homme véritable en chacun de nous est le gage de notre individualité, mais il est en chacun de nous inséparable de l'homme céleste, « du Seigneur ». Skovoroda cependant n'analyse presque pas les rapports de l'humain individuel et universel, ce qu'est l'homme véritable en chacun de nous. Quand Skovoroda s'attache (surtout dans les derniers dialogues) au problème du mal (voir plus loin), il enseigne nettement que dans l'intime de chaque homme il y a un « Royaume de Dieu » et un « Royaume du mal». Ces deux royaumes, écrit-il, se livrent en chaque homme

(1) *Œuvres*, p. 112.

une lutte éternelle (1). Mais ceci ne permet pas d'exclure de la notion « d'homme véritable » un facteur d'individualité, car tout homme qui communie à « l'unique Royaume de Dieu » peut en sortir et pénétrer dans « le Royaume du mal », pour confirmer par là la perpétuité, supérieure à l'expérience, du principe individuel. Il faut avoir cela présent à l'esprit pour interpréter correctement cette formule de Skovoroda : par exemple : « L'arbre de vie se trouve au milieu de notre chair » (2). « L'arbre de vie » c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ. L'Incarnation lie toute l'humanité à Dieu et c'est pourquoi nous avons, après l'Incarnation, l'« homme véritable » un seul en tous et parfait en chacun. Le Seigneur n'est pas divisé : bien qu'il soit en tous il demeure entier en chacun, et en même temps, Il est en tous. Skovoroda aborde un problème non seulement d'anthropologie mais aussi de métaphysique, problème très difficile de la relation du facteur individuel et universel dans l'être, mais il ne fait que l'aborder et n'y donne pas de solution. Cependant si l'on part de l'interprétation que nous avons donnée de l'anthropologie de Skovoroda, on ne pourra plus le soupçonner de penser son anthropologie dans le « Logos » du panthéisme. La dualité essentielle que l'on découvre dans l'homme se poursuit suivant Skovoroda à travers toute son individualité, c'est-à-dire qu'elle est contenue dans les limites de l'individualité. L'individualité n'est pas seulement une réalité sur le plan empirique, mais conserve sa force en dehors de ce plan.

11. Venons-en maintenant à la métaphysique de Skovoroda. Il défend ici aussi un dualisme, mais le fantôme du panthéisme revêt ici un aspect plus déterminé. « Le monde entier, écrit Skovoroda, se compose de deux natures : une nature visible, la créature, une autre invisible, Dieu.

(1) *Ibid.*, p. 417.
(2) *Ibid.*, p. 442.

Dieu pénètre et contient toute créature ». Et en un autre endroit nous lisons : « Dieu est être pour tout : dans l'arbre il est le véritable arbre, dans l'herbe, l'herbe... dans notre corps de poussière il est un nouveau corps ». « Il est en tout... » (1). « Dieu est le fondement et le plan éternel de notre chair » (2). Il y a deux natures en toutes choses — « une nature divine et une nature corporelle » (3). C'est pourquoi rien ne peut périr, mais « tout est éternel dans son principe et demeure intact » (4). Combien tout cela rappelle Eckehart ! Et que tout cela se rapproche étroitement du panthéisme (sous une forme si fréquente chez les mystiques) ! Skovoroda identifie directement le concept de la nature et celui de Dieu (5), et ici la pensée de Skovoroda est très voisine de la cosmologie vitaliste des stoïciens. En dépit d'une série de passages qui suffiraient à justifier l'interprétation panthéistique de la métaphysique de Skovoroda, on commettrait une grave erreur à s'en tenir à ce point de vue. Skovoroda est en soi beaucoup plus proche d'un occasionalisme (du type de celui de Malebranche). Dieu est la source de toute force dans l'être. « Il est le ressort secret de toutes choses » (6). Si l'on tient compte de cela, on pourra donner un sens acceptable à l'indubitable élément d'acosmisme, qui se manifeste chez Skovoroda par son peu d'estime pour la réalité empirique, où il ne voit que « l'ombre » de l'être véritable.

D'autant plus persistante se révèle chez Skovoroda l'idée de la présence et de l'action de Dieu dans le monde. Ce n'est pas un spiritualisme : ni l'être corporel, ni la nature visible telle quelle, ne sont un fantôme, mais la réalité

(1) *Ibid.*, p. 86, 63.
(2) *Ibid.*, p. 90.
(3) *Ibid.*, p. 243.
(4) *Ibid.*, p. 244.
(5) *Ibid.*, p. 245.
(6) *Ibid.*, p. 331.

empirique toute entière « se maintient et est mue par Dieu ; Dieu est la tête éternelle et la loi secrète dans les créatures ». Il est « l'arbre de vie » et tout le reste est une « ombre » (1). Dans un de ses derniers dialogues, Skovoroda exprime son dualisme métaphysique en termes platoniciens et même il penche vers l'idée de la matière éternelle (2), ce qui l'amène à éliminer l'idée de création. Ceci est en rapport avec la nouvelle doctrine de Skovoroda sur l'unité intérieure du bien et du mal. Nous analyserons plus loin cette doctrine et nous donnerons alors une appréciation de la métaphysique de Skovoroda sur ce point.

Čyževskyj et Ern prétendent avec insistance que le symbolisme est comme un trait caractéristique de la métaphysique de Skovoroda. Il faut cependant distinguer le symbolisme en tant que manière de penser — pensée figurative — , du symbolisme au sens ontologique. Chez Skovoroda il y a l'un et l'autre. Mais le symbolisme ontologique, particulièrement dans sa doctrine sur l'ensemble de la Bible comme un monde distinct, est pourtant superficiel chez lui et n'est pas lié à l'ensemble de sa métaphysique.

12. Il nous reste à envisager l'éthique de Skovoroda. Dans la pensée de Skovoroda comme dans sa vie, les problèmes moraux occupent une place si importante que, comme nous l'avons vu, on a parfois tendance à le considérer de préférence comme un moraliste. C'est là une vue fausse, mais parce que les considérations morales chez Skovoroda n'affaiblissent en rien son œuvre philosophique, il est cependant impossible de ne pas sentir chez Skovoroda un accent moral authentique, un sérieux moral continuel. Peut-être le dualisme gnoséologique, qui définit à notre avis tout le système de Skovoroda, dépend lui-même de la répulsion qu'il ressent à l'égard de la vanité des choses extérieures et

(1) *Ibid.*, p. 320.
(2) *Ibid.*, p. 507.

de l'attirance que lui inspire un genre de vue plus profonde et plus spirituelle. Mais l'on n'a aucune donnée pour réduire le système de Skovoroda à ces raisons d'ordre moral, et d'un autre côté on ne peut absolument pas refuser de reconnaître que les opinions morales de Skovoroda sont définies par son anthropologie et sa métaphysique. Si sa manière d'aborder les problèmes du monde par la morale pouvait psychologiquement définir l'œuvre de Skovoroda, ce serait alors seulement à son stade initial. L'éthique de Skovoroda n'est pas une éthique de création, mais est l'éthique de la docilité aux lois « secrètes » de notre esprit. Ce n'est sûrement pas du quiétisme, mais cependant l'inspiration morale ne fait pas tant progresser l'homme que conditionner la lutte avec lui-même. Il est en l'homme une secrète « direction de la nature bienheureuse » et « il faut seulement ne pas gêner la sagesse qui vit en nous » (1). La vie morale de l'homme, sa structure interne doit faire triompher la force mystique qui habite en lui. Mais les forces mystiques dans l'homme (la volonté au premier rang) gênent précisément la croissance morale, parce qu'elles entravent perpétuellement l'homme. « N'accusez pas le monde, ce mort est innocent, s'écrie Skovoroda, la racine du péché est dans l'homme lui-même et chez Satan ». C'est pourquoi l'ascension morale est aussi une lutte de notre cœur, du principe spirituel dans l'homme, avec ses mouvements empiriques. « La volonté, cet enfer insatiable ! s'exclame Skovoroda. Tout est pour toi un poison, pour tout tu es un poison » (2). « Tout ce qui adore sa volonté est un ennemi de Dieu et ne peut entrer dans le Royau-de Dieu » (3). Il y a dans la profondeur de tout homme une loi secrète de son ascension. Il faut pour cela avant tout « se trouver soi-même ». Toutes les souffrances et les tour-

(1) *Ibid.*, p. 354, 364.
(2) *Ibid.*, p. 454.
(3) *Ibid.*, p. 449.

ments que traverse l'homme viennent seulement de ce que l'homme vit contrairement à ce en vue de quoi il est créé. « Quel tourment, écrit Skovoroda, de peiner dans une activité qui nous est étrangère ». Cette notion de connaturalité ou de poursuite de sa vocation, joue un rôle central dans la morale de Skovoroda. « La nature et l'affinité, dit-il, dénotent une bénédiction innée de Dieu. Une loi secrète de sa part qui régit toute créature » (1). Il faut avant tout chercher au dedans de soi l'étincelle de la vérité divine et « elle éclairera nos ténèbres et nous enverra à la sainte Siloé » (2), c'est-à-dire nous purifiera.

Skovoroda ressentait très nettement et très vivement les forces qui nous assujettissent au monde empirique et nous empêchent de monter vers la vérité éternelle. Une fois (vers la fin de sa vie) lui échappèrent ces mots : « O mon père, il est difficile d'arracher son cœur à la glu des éléments de ce monde » (3). Être captif du monde ne résulte pas seulement de la faiblesse de notre sensualité qui nous assujettit au monde, mais c'est un fait beaucoup plus complexe et profond. Il a trait à la réalité du mal dans le monde, qui enserre l'homme de toutes parts. C'est avec angoisse et tourment que Skovoroda ressentait cet empire du mal ; « que l'abîme du monde ne m'engloutisse pas » demandait-il dans sa prière (4). Mais Skovoroda réfléchissait de plus en plus sur le problème de la réalité du mal. Et s'il exprimait au début la pensée que « les ténèbres nous sont données pour nous révéler la lumière » (5), sa doctrine de l'union mystérieuse du bien et du mal vers la fin se transforma : l'opposition inconciliable du bien et du mal est un fait qui a trait seulement à la sphère empirique,

(1) *Ibid.*, p. 339.
(2) *Ibid.*, p. 237.
(3) *Ibid.*, p. 499.
(4) *Ibid.*, p. 434.
(5) *Ibid.*, p. 286.

autrement dit la différence du bien et du mal s'efface en dehors des limites de l'expérience. « Vous savez, écrit-il, qu'il existe un serpent, sachez qu'il est en même temps Dieu » (1). Cette formule inattendue, si proche d'une de celles d'une des branches de l'ancien gnosticisme, se développe chez Skovoroda en toute une théorie. « Le serpent n'est nuisible que quand il rampe à terre », c'est-à-dire lorsqu'il demeure dans la sphère empirique. « Nous rampons sur le sol (c'est-à-dire nous nous embourbons dans l'injustice du monde) comme des enfants, et le serpent rampe derrière nous ». « Mais si nous l'élevons » alors apparaît « sa force salvatrice » (2). La victoire sur le mal équivaut à *une victoire sur son aspect empirique*. « Si nous voyions constamment dans le serpent la méchanceté et la chair, il ne cesserait pas de nous mordre ». Skovoroda n'enseigne pas seulement que le mal nous ouvre comme une sorte de chemin vers le bien, mais il enseigne une certaine identité entre eux. « Ces deux moitiés, écrit-il, constituent une seule unité » (3). « Le Seigneur a fait la mort et la vie, le bien et le mal, la pauvreté et la richesse et les a joints en une unité », autrement dit, la dualité dans le monde empirique ne s'étend pas plus loin que l'expérience, mais puisque dans le mal se révèle une « force salvatrice », il faut sortir du domaine de l'expérience, c'est-à-dire la vaincre spirituellement. C'est le « chemin de la Transfiguration » (comme est intitulé le dernier chapitre du même dialogue) : « Efforce-toi, dit Skovoroda, de faire briller de cette terre fallacieuse la vérité divine », pour que dans la profondeur de l'expérience se révèle son aspect éternel. En nous y maintenant, nous nous affranchirons du mensonge de l'être empirique et nous emprunterons la voie de la Transfiguration. De la sorte dans le cadre de ce monde le mal est

(1) *Ibid.*, p. 512.
(2) *Ibid.*, p. 512-513.
(3) *Ibid.*, p. 520.

une réalité incontestable et il n'est pas illusoire, mais c'est le monde lui-même qui est illusoire dans son état actuel. Ce dualisme moral est surmonté par une transfiguration du visible en invisible, du créé en divin. Skovoroda faisait preuve à sa façon d'un optimisme mystique, il insistait sur la nécessité de se tourner vers la lumière dissimulée dans le monde et de s'efforcer de contempler cette lumière dans les ténèbres et de tendre à une transfiguration de la vie. « Je n'aime pas la vie scellée par la mort », s'écrie un jour Skovoroda et il ajoutait : « Elle-même (c'est-à-dire la vie empirique) est une mort » (1). Pour Skovoroda le monde est inutile s'il n'est pas transfiguré, et même il le torture. L'âme cherche cette transfiguration qui communique déjà dans ses pressentiments une force à l'esprit. « Laisse toute cette pourriture physique, c'est-à-dire l'expérience scellée par la mort, implore Skovoroda (2), va toi-même de la terre au ciel, de ce monde corporel vers le monde originel. Je n'ai que faire de ce soleil (que nous voyons), je vais vers un meilleur soleil... il me rassasie et me réjouit moi-même, mon intérieur, l'abîme de mon cœur que rien de visible ou de palpable ne peut saisir »... « O Dieu de mon cœur, ma part la plus douce. Tu es mon secret, toute chair est ton ombre et ton manteau ».

En conclusion de cet exposé de Skovoroda, montrons encore que tout le XVIIIe siècle, qui s'est tourné tout entier vers l'empirie historique est apparu à Skovoroda mesquin et misérable. L'idée du progrès extérieur, celle de l'égalité extérieure lui sont étrangères. Il ironise souvent à ce sujet. Voici par exemple une citation : « Nous avons mesuré la terre, la mer, le ciel et l'air, nous avons dérangé le sein de la terre pour y trouver des métaux, nous avons découvert une multitude infinie de mondes, nous avons construit

(1) *Ibid.*, p. 193.
(2) *Ibid.*, p. 406.

des machines incompréhensibles. Pas de jours sans de nouveaux efforts et des découvertes étonnantes. A quoi ne pensons-nous pas, que ne pouvons-nous pas ! Mais le malheur est que, en agissant ainsi, il nous manque quelque chose de grand » (1).

13. Tout ce que nous venons de dire met clairement en lumière l'unité et l'originalité indiscutable de la philosophie de Skovoroda. C'est une philosophie mystique qui découle du vif sentiment que l'essence de l'être se trouve en dehors des limites de la réalité sensible. Skovoroda, il est vrai, ne considère pas l'être empirique comme une illusion : cependant le côté caché de l'être rejette tellement dans l'ombre le domaine de l'expérience, qu'il en résulte un fort penchant au mysticisme. C'est bien un mysticisme, parce que l'être « authentique » ne se révèle à notre esprit que « dans le Christ », au cours de cette vie mystérieuse, qui prend naissance quand on demeure « dans le Christ ». Il est impossible de parler de pur phénoménalisme chez Skovoroda ; il ne considère pas le monde empirique comme une illusion, mais l'être sensible n'est cependant pour lui qu'« une ombre », une réalité affaiblie et dépendante. Cependant la « chair » peut s'opposer à l'esprit, ce qui confirme sa réalité.

En ce qui concerne la métaphysique mystique de Skovoroda, elle est chez lui inachevée, en grande partie parce qu'il laisse sans solution le problème des relations des facteurs universel et individuel dans l'être « authentique ». Tout en étant théiste, il frôle souvent le panthéisme. En rêvant de la transfiguration de la personnalité, il trace une route pour y atteindre où le principe même de l'individualité commence à perdre de sa consistance métaphysique. Du même coup Skovoroda continue à s'attacher

(1) *Ibid.*, p. 224.

fermement à une métaphysique chrétienne, qui demeure au point de départ de ses recherches.

La force de Skovoroda, le côté précieux de son œuvre réside dans la victoire sur l'empirisme, dans la découverte de l'insuffisance et de l'erreur de l'être sensible. Skovoroda appuie fortement cet aspect négatif sur le christianisme, sur les inspirations dont la Bible le remplissait. La Bible précisément inspire Skovoroda ; de là ses diverses remarques critiques dirigées contre une compréhension littérale de la Bible et qui le mènent constamment à une interprétation allégorique, entièrement étrangère à la critique rationaliste biblique qui déjà s'était très clairement exprimée en Occident au XVIIIe siècle.

Répétons-le : la Bible inspire Skovoroda, elle affine sa compréhension de l'être, elle approfondit sa compréhension de l'homme et le conduit à l'investigation de l'être « authentique ». Skovoroda part du christianisme pour faire de la philosophie, mais il ne quitte pas le christianisme, il se contente de penser librement. Ce serait une erreur du point de vue historique d'oublier que Skovoroda en s'arrachant au monde sensible pour s'adonner à l'être du monde « authentique » progresse en tant qu'investigateur. Ses constructions audacieuses en divisant l'être en éléments qui s'opposent — le bien et le mal, la vie et la mort —, division qui ne vaut que pour le monde empirique —, n'impliquent pas un dualisme métaphysique ; autrement dit, les antinomies empiriques sont effacées dans le domaine mystique. Ceci est précisément chez Skovoroda l'objet d'une recherche et non une sorte d'affirmation sans appel.

La philosophie de Skovoroda, on ne peut le nier, a été le produit de son œuvre personnelle, mais ceci n'exclut nullement la possibilité d'une série d'influences. Dans l'état actuel des matériaux il est entièrement impossible d'affirmer quelque chose sous ce rapport de manière catégorique. Il nous paraît d'autant plus important d'indiquer

la très grande analogie qui existe entre la construction de Skovoroda et le système de Malebranche. Mais chez Skovoroda le mode d'exposé est différent et l'idée du Logos ne se trouve pas mise au centre du système avec la même clarté que chez Malebranche. Le rejet du monde sensible est basé chez les deux philosophes sur des motifs entièrement différents. Skovoroda puise dans la Bible, Malebranche est partout rationaliste. La parenté des constructions des deux philosophes n'est pas pour cela moins remarquable. Skovoroda était ferme dans sa voie de liberté spirituelle d'une pensée indépendante, mais était absolument étranger à toute rébellion. Au contraire il était dominé par la conviction que, tout au long de sa recherche de la vérité, il demeurait avec le Christ, car « la vérité appartient au Seigneur et non au démon ».

Skovoroda ne s'est pas séparé de l'Église, mais jamais il n'a craint de penser librement. Skovoroda occupe ainsi dans l'histoire de la philosophie russe une place très importante, comme le premier représentant de la philosophie religieuse.

En même temps avec la personne de Skovoroda nous nous trouvons devant un fait indéniable, de la sécularisation de la pensée à l'intérieur de l'Église. Voilà à qui peut effectivement s'appliquer la formule médiévale de *fides quaerens intellectum*.

V. Zěnkovskij

Une étape en ecclésiologie.

Réflexions sur l'encyclique « *Mystici Corporis* ».

(*Suite*)

IV

Faisons remarquer avant d'aborder l'enseignement ecclésiologique de l'encyclique, qu'il est entouré de termes marquant sa solennité : le Souverain Pontife souligne la prudence de sa démarche (« tout cela longuement pesé devant Dieu », p. 29), sa qualité de Docteur de l'Église universelle (p. 14). Elle n'en reste pas moins, évidemment, un enseignement du magistère papal ordinaire.

* * *

Pour décrire comment l'Église est un *Corps*, le Saint-Père a recours — nous devions nous y attendre — à la doctrine de saint Paul. L'Église est un Corps parce qu'elle est un organisme visible, un et indivisible, mais complexe : il est composé de membres différents, à fonctions différentes, lesquels sont tous, clercs et laïcs, honorables bien qu'à des degrés différents, et tous appelés à la plus haute sainteté. Il possède aussi des moyens propres (sacrements) pour garder et développer sa vie, et peupler ainsi toute la terre. Sont membres de ce Corps, les hommes qui ont reçu le baptême de régénération et professent la vraie foi, qui « d'autre part ne sont pas pour leur malheur séparés de l'ensemble du Corps, ou n'en sont pas retranchés pour des fautes très graves par l'autorité légitime » (p. 39). Cette définition est faite seulement d'éléments visibles, ce qui lui permet d'inclure quelques lignes plus bas les pécheurs

non excommuniés, et gardant encore la foi et l'espérance théologales, membres infirmes du Corps du Christ, mais membres tout de même ; et donc de ne pas se confiner aux seuls membres sanctifiés, ou aux seuls prédestinés à la gloire. « Il faut admettre, en effet, que l'infinie miséricorde de notre Sauveur ne refuse pas maintenant une place dans son Corps mystique à ceux auxquels il ne la refusa pas autrefois à son banquet » (p. 40) ; le sacrement de pénitence est toujours là pour guérir ces membres malades. « Si donc certains membres de l'Église souffrent de maladie spirituelle, ce n'est pas une raison de diminuer notre amour envers l'Église, mais plutôt d'augmenter notre piété envers ses membres » (p. 79).

* * *

L'encyclique explique ensuite comment l'Église n'est pas un Corps social quelconque, mais le *Corps du Christ*, et ceci parce que le Christ est son fondateur, sa tête, son soutien et son sauveur.

Le Seigneur fonde son Église en plusieurs étapes : prédication, mort sur la croix, Pentecôte : étapes au cours desquelles il lui donne sa constitution externe et interne ; d'une part, doctrine, lois, sacrements, hiérarchie, d'autre part le Saint-Esprit. Les premiers quatre éléments, externes, qui constituent la mission juridique de l'Église et qui continuent les ministères sacerdotal, royal et prophétique de son fondateur, auraient été inefficaces, s'ils n'avaient été vivifiés par l'élément interne, la mission de l'Esprit du Christ, mission invisible d'abord, et plus tard visible, solennelle sanction de la première. L'étape principale est la mort sur la croix, quand l'Église naquit du côté du Christ, comme Ève du côté d'Adam, et que le Nouveau Testament remplaça l'Ancien. Elle est décrite en termes magnifiques, empruntés pour la plupart aux Pères de l'Église ; en voilà la conclusion se rapportant à l'effu-

sion de l'Esprit dont le Christ enrichit l'Église, comme la tête son corps : « De même qu'au premier instant de l'Incarnation, le Fils du Père Éternel combla de la plénitude du Saint-Esprit la nature humaine qu'Il s'était substantiellement unie pour en faire un instrument apte de sa divinité dans l'œuvre sanglante de la Rédemption ; ainsi voulut-il, à l'heure de sa précieuse mort, enrichir son Église de l'abondance des dons du Paraclet, pour la rendre un instrument efficace et à jamais durable du Verbe incarné dans la distribution des fruits divins de la Rédemption » (p. 47).

Après avoir déjà esquissé la fonction de tête que le Christ exerce dans son Corps qu'est l'Église, le Saint-Père l'expose en détail. Le Seigneur est la tête et la tête glorifiée de son Corps, parce qu'il est élevé au-dessus de tous les autres membres, comme l'enseignent les épîtres de saint Paul aux Éphésiens et aux Colossiens ; Il le gouverne non seulement en vertu de la mission juridique une fois donnée, mais encore par une action actuelle, soit directe, invisible et extraordinaire, soit indirecte, visible et ordinaire, par l'intermédiaire de son vicaire et des évêques. Son vicaire d'abord. « Lui, si sage, ne pouvait nullement laisser sans tête visible le Corps social de l'Église qu'Il avait constitué » (p. 53), mais cette tête visible ne forme avec la Tête invisible qu'une seule tête. Ensuite les évêques, qui, dans les Églises particulières tant latines qu'orientales commises à leurs soins par le Christ et le Souverain Pontife, remplissent une fonction semblable à celle de ce dernier dans l'Église universelle, mais en sa dépendance, car le pouvoir ordinaire de juridiction leur est immédiatement communiqué par lui.

Le Christ est tête de l'Église, parce qu'entre Lui et les autres membres existe une collaboration et une conformité. La collaboration s'impose du côté des membres, parce que « sans moi vous ne pouvez rien faire », elle est moins évidente du côté de la Tête, mais la Tête non plus « ne peut

pas dire aux pieds : je n'ai pas besoin de vous » ; elle sera d'ordre rédempteur puisque l'Église a été dite un instrument de rédemption : « Il veut recevoir l'aide de son Corps mystique pour accomplir l'œuvre de la Rédemption. Cela ne provient pourtant pas de son indigence et de sa faiblesse, mais plutôt de ce que Lui-même a pris cette disposition pour le plus grand honneur de son Épouse sans tache. Tandis qu'en mourant sur la croix Il a communiqué à l'Église, sans aucune collaboration de sa part, le trésor sans limite de sa Rédemption, quand il s'agit de distribuer ce trésor, non seulement Il partage avec son Épouse immaculée l'œuvre de la sanctification des âmes, mais Il veut encore que celle-ci naisse pour ainsi dire, de son travail » (p. 58). Quant à la conformité de toute l'Église et de chacun de ses membres avec la tête, elle est double d'après la nature et d'après la grâce, laquelle deviendra la gloire au ciel. Le Christ est encore tête de son Corps, parce qu'en Lui réside la plénitude de l'Esprit-Saint et des dons spirituels qu'Il communique aux membres, Il est la seule source de leur sainteté. Il est aussi sa tête, parce qu'Il en est le soutien et se l'unit si étroitement qu'on peut lui appliquer ces paroles de l'Apôtre : « Si je vis, ce n'est plus moi qui vis ; c'est le Christ qui vit en moi » (Gal. II, 20) et qu'elle devient comme un prolongement du Christ, « le Christ total » d'après l'expression chère à saint Augustin. Sur ce point une importante explication est donnée. Le Christ s'unit son Corps et s'y rend présent non pas en lui étendant l'union hypostatique qui existe entre sa nature humaine individuelle et la personne du Verbe, mais en le rendant bénéficiaire de ses dons pléniers afin qu'il puisse reproduire son image aussi parfaitement que possible, tant visiblement qu'invisiblement. Nous revoyons ici sous un nouveau jour ce que nous connaissons déjà du rôle du Seigneur comme fondateur et tête de l'Église, surtout de la double mission visible et invisible qui la constitue.

En vertu de la première, juridique, le Christ agit encore toujours dans son Église par l'intermédiaire de la hiérarchie : « Il baptise, enseigne, gouverne, lie, délie, offre, sacrifie » (p. 66). Quant à la seconde mission, elle est substantiellement celle du Saint-Esprit, l'Esprit du Christ, l'Esprit du Fils. Elle reçoit des développements significatifs. L'Esprit est le don par excellence, possédé par le Christ pleinement, qu'Il communique à son Corps social. Il le lui insuffle à diverses reprises comme une âme. Le Saint-Père reprend ici l'expression même de Léon XIII dans son encyclique *Divinum Illud* du 9 mai 1897 : « Qu'il suffise d'affirmer que si le Christ est la tête de l'Église, le Saint-Esprit en est l'âme » (p.68). En tant que propre au Christ, le Saint-Esprit est comme l'instrument invisible par lequel le Seigneur agit dans l'Église et s'y rend présent en en faisant sa plénitude et son complément et en faisant de ses membres des fils adoptifs du Père céleste. En tant que son âme, le Saint-Esprit anime les diverses parties du Corps de l'Église et en fait l'unité ainsi que la diversité par la diversité de ses dons ; Il n'habite pas dans les membres séparés du Corps. Pour tout résumer avec une phrase de l'encyclique : « Le chef mystique qu'est le Christ, et l'Église qui sur terre est un autre Christ et en tient la place, constituent un homme nouveau unique dans lequel le ciel et la terre s'allient pour perpétuer l'œuvre du salut de la Croix : à savoir le Christ, Tête et Corps, le Christ total » (p. 91).

En dernier lieu, enseigne le Saint-Père, l'Église est le Corps du Christ parce que le Seigneur est son Sauveur, appellation scripturaire comme celle de « Tête » (Éphésiens V, 23). Ce titre capital est cependant moins développé dans l'exposé que les autres, ceux-ci l'ayant déjà fait en grande partie, mais des détails sont à relever. Le Christ, bien que sauveur de tous les hommes, l'est avant tout des membres de son Corps qu'il s'est acquis avec son sang. Citons la conclusion : « Ce que notre Sauveur a commencé autre-

fois sur la Croix, Il ne cesse de le continuer à jamais et sans interruption dans la béatitude du Ciel » ; et plus loin : «... Dans cette œuvre de salut, il nous est donné de collaborer avec le Christ », collaboration qui avait déjà été exposée précédemment et pour rappeler laquelle le Souverain Pontife cite maintenant une phrase des *Stromates* (VII, 2) de Clément d'Alexandrie « en qui (Jésus-Christ) et par qui seul, nous sommes à la fois sauvés et sauveurs » (p. 70).

* * *

Connaissant comment l'Église est le Corps du Christ, on possède presque tous les éléments pour comprendre pourquoi il faut encore ajouter à cette appellation le qualificatif de *mystique* qui ne se trouve pas dans la Sainte Écriture et qui s'est intégré plus tard seulement dans l'expression. L'encyclique l'adopte parce qu'il est devenu depuis traditionnel surtout dans l'enseignement des Souverains Pontifes, et parce qu'il apporte d'utiles éclaircissements à la description de l'Église. Tout d'abord « mystique » permet de distinguer le Corps du Christ qu'est l'Église, de son corps naturel qu'Il a pris dans le sein de la Vierge Marie, et qui se trouve actuellement à la droite du Père ; ce terme permet aussi de le distinguer de son corps eucharistique.

En ce qui concerne un corps en général, auquel les erreurs modernes assimilent le Corps du Christ, « mystique » indique que l'Église n'est pas un corps physique où le principe unificateur unit les parties de telle sorte que chacune manque entièrement de substance propre et est, en définitive, destinée seulement au bien de tout l'organisme, tandis que dans le Corps mystique qu'est l'Église, chaque membre, tout en étant intimement relié aux autres, garde toute entière sa propre personnalité et donc sa responsabilité. Dans l'Église tout est ordonné en définitive au

profit de tous les membres qui sont des personnes, et de chacun d'eux, « mais l'Église est elle-même destinée à la gloire de Dieu et de celui qu'Il a envoyé Jésus-Christ » (p. 71).

D'autre part, le Corps mystique n'est pas un simple corps moral, parce que ce dernier ne possède pas d'autre principe d'unité que la fin commune et la poursuite de cette fin au moyen de l'autorité sociale, tandis que le Corps mystique possède en plus de ces éléments sociétaires, un élément unificateur qui l'emporte sur tous les liens sociaux d'unité créés, un principe absolument infini et incréé, — l'Esprit du Christ « un et unique qui remplit toute l'Église et en fait l'unité » (p.74). L'individuel et le collectif acquièrent donc dans le Corps mystique une signification bien particulière, ne pouvant se comparer à celle qu'ils possèdent dans tout autre corps créé.

Ici et un peu plus loin le Saint-Père reprend une dernière fois, dans une vue synthétique, les deux éléments constitutifs du Corps mystique du Christ, le visible et l'invisible, qui en font une société parfaite dans son genre et qui sont les produits respectifs de la mission juridique et de la mission de l'Esprit, provenant toutes deux, mais à des titres différents, de son divin Fondateur. « Il ne peut donc y avoir aucune opposition, aucun désaccord réel, entre la mission dite invisible du Saint-Esprit et la fonction juridique reçue du Christ, des pasteurs et des docteurs ; car — comme en nous le corps et l'âme — elles se complètent et s'achèvent mutuellement, elles proviennent d'un même et seul Sauveur, qui n'a pas seulement dit, en insufflant l'Esprit divin : « Recevez le Saint-Esprit », mais a encore ordonné hautement et clairement : « Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie » et « Celui qui vous écoute m'écoute » (p. 78). Mais, s'il n'y a pas d'opposition entre les deux éléments constitutifs de l'Église, il y a entre eux une différence de nature et de dignité ana-

logue à celle qui existe entre la nature et la grâce, et entre le corps et l'âme de l'homme : « La structure sociale de la communauté chrétienne, qui proclame d'ailleurs la sagesse de son divin architecte, est cependant d'un ordre tout à fait inférieur, dès qu'on la compare aux dons spirituels dont elle est ornée et dont elle vit » (p. 75). En somme le Corps du Christ est mystique, parce qu'il est un corps social d'une nature transcendante, composé qu'il est de personnes humaines intimement unies par l'Esprit du Christ entre elles et avec leur Chef, tout en gardant leur pleine liberté et responsabilité. Cette éminente dignité du Corps et de ses membres doit être un stimulant pour eux, de fuir le péché et de pratiquer la perfection morale afin de reproduire dans leur conduite la doctrine et la vie de leur Seigneur et Sauveur, et d'être trouvés semblables à lui quand Il reviendra.

* * *

En épilogue de cette première partie de son encyclique, le Souverain Pontife condamne au nom de la doctrine bien comprise du Corps mystique du Christ, deux erreurs opposées, qui ont existé au cours de l'histoire, et que nous avons rappelées plus haut : celle qui voit dans l'Église seulement le côté visible, sociétaire et juridique, et celle dont les partisans « rêvent d'une prétendue Église, sorte de société formée et entretenue par la charité, à laquelle — non sans mépris — ils en opposent une autre qu'ils appellent juridique » (p. 77). Nous avons préféré grouper maintenant d'autres erreurs encore que cette partie de l'encyclique relève au cours de l'exposé, et que nos lecteurs y replaceront facilement. « C'est donc s'éloigner de la vérité divine que de s'imaginer une Église qu'on ne pourrait ni voir ni toucher, qui ne soit que « spirituelle » (*pneumaticum*), dans laquelle les nombreuses communautés chré-

tiennes, bien que divisées entre elles par la foi, seraient pourtant réunies par un lien invisible » (p. 34).

« Ceux-là se trompent donc dangereusement qui croient pouvoir s'attacher au Christ, Tête de l'Église, sans adhérer fidèlement à son vicaire sur la terre. Car en supprimant ce Chef visible, et en brisant les liens lumineux de l'unité, ils obscurcissent et déforment le Corps mystique du Rédempteur au point qu'il ne puisse être reconnu ni trouvé par les hommes en quête du port du salut éternel » (p. 54). Ce n'est pas à sa constitution juridique qu'il faut attribuer l'existence du péché dans l'Église, « mais plutôt à ce lamentable penchant au mal des individus que son divin Fondateur laisse jusque dans les membres les plus élevés de son Corps mystique, dans le but d'éprouver la vertu des ouailles et des pasteurs, et de faire croître en tous, les mérites de la foi chrétienne » (p. 79).

V

L'union des chrétiens au Christ dans son Corps mystique qui est un bienfait jamais assez exalté et que la première partie de l'encyclique « met dans sa lumière vraie » (p. 22), est le sujet de la seconde ; elle est, pourrait-on dire, un cas particulier de l'union entre le Christ et son Corps tout entier. Avant d'en commencer l'exposé, le Pape rappelle d'abord les grandes images de la Sainte Écriture : Mariage, Vigne et Sarments, Tête et Corps ; ensuite l'enseignement des Pères, particulièrement le « Christ total » de saint Augustin. « Bien plus notre Sauveur lui-même dans sa prière sacerdotale n'a pas hésité de comparer cet organisme à cette sublime unité qui fait que le Fils est dans le Père, et le Père dans le Fils » (p. 82). Il dit ensuite que cette union, nécessaire pour atteindre la fin de l'Église, est d'autant plus haute que cette fin est haute et que le principe d'union est plus haut ; or la fin ici est très haute :

« C'est la sanctification continuelle des membres de ce Corps, à la gloire de Dieu et de l'Agneau qui a été immolé. Et la source est très divine : c'est non seulement le bon plaisir du Père éternel et la volonté de Notre Sauveur, mais dans nos intelligences et nos cœurs, l'inspiration intérieure et l'impulsion du Saint-Esprit » (p. 84).

Dans cet ensemble sont détaillés alors les différents éléments qui produisent cette union et qui sont, conformément à la nature du Corps mystique du Christ, les uns visibles, les autres invisibles. Les premiers, surpassant déjà à eux seuls les liens de toute société humaine, comprennent : la profession d'une même foi, la communion au même mystère, la participation au même sacrifice, la mise en pratique et l'observance des mêmes lois, la soumission au même chef suprême, le vicaire du Christ sur terre, qui dirige la collaboration de tous : « De même, en effet. que le divin Rédempteur a envoyé l'Esprit de Vérité, le Paraclet pour assurer à sa propre place l'invisible gouvernement de l'Église, ainsi, à Pierre et à ses successeurs, Il a confié le mandat de tenir son propre rôle sur terre pour assurer ainsi le gouvernement visible de la société chrétienne » (p. 85). Les liens invisibles sont : l'unité des dons du Saint-Esprit parmi lesquels figurent en première place les trois vertus théologales et surtout la vertu de charité, tant envers Dieu qu'envers le prochain ; l'unité dans la connaissance et l'amour rédempteur du Christ par lesquels Il embrasse tous les membres de son Corps mystique, et enfin, l'unité par l'inhabitation du même Esprit dans l'âme des membres justes, partie la plus mystérieuse de toute la réalité ecclésiologique. Arrivé à ce point central de l'encyclique, le Saint-Père ne désapprouve pas, il encourage même les efforts théologiques pour l'élucider « pourvu que l'amour de la vérité et le respect dû à l'Église dirige les investigations » (p. 91), et qu'on maintienne inébranlables deux principes : le premier de « rejeter tout mode d'union mystique

par lequel les fidèles, de quelque façon que ce soit, dépasseraient l'ordre du créé et s'arrogeraient le divin au point que même un seul des attributs du Dieu éternel puisse leur être attribué en propre » (p. 92). Le second principe : « En cette matière, tout de ce qui a rapport à Dieu envisagé comme cause efficiente suprême, doit être tenu commun aux personnes de la Sainte Trinité » (p. 92). Le Pape esquisse lui-même une théologie du sujet en question au moyen de la méthode que recommande le concile du Vatican dans sa Constitution *De Fide catholica* et qu'il avait déjà mentionnée dans son exorde (p. 28) : comparer les mystères de la foi entre eux et avec la fin dernière à laquelle ils sont ordonnés ; cette méthode fut déjà appliquée au même sujet par Léon XIII dans *Divinum Illud*, et Pie XII l'applique à l'inhabitation du Saint-Esprit dans l'âme du juste en la comparant à la vision béatifique dans laquelle elle trouvera sa consommation et son achèvement.

L'exposé s'achève par le rappel de la sainte Eucharistie, sacrifice et sacrement, qui manifeste d'une manière spéciale aux fidèles et effectue sacramentellement, par la volonté du Christ, « ce lien admirable qu'on n'exalte jamais assez qui nous unit entre nous et avec notre divin Chef » (p. 94).

* * *

Tout comme pour la première partie de l'encyclique, la seconde finit par la condamnation d'erreurs, mais ici en plus d'une erreur théorique, sont visées encore des erreurs morales. L'erreur théorique consiste à « fondre en une personne physique le divin Rédempteur et les membres de l'Église » (p. 97).

Les doctrines fallacieuses par lesquelles « le mystère dont nous traitons ne tourne pas au progrès spirituel des fidèles, mais, hélas ! à leur ruine » (p. 99) et dont nous an-

noncions plus haut un court examen, peuvent se résumer en un quiétisme malsain qui fait de la croissance morale des chrétiens uniquement l'œuvre de l'Esprit-Saint, exclut et néglige leur coopération, tandis que celle-ci s'impose quand on comprend bien la doctrine du Corps mystique ; « car si dans notre corps mortel nos membres se fortifient et deviennent vigoureux par un exercice incessant, c'est beaucoup plus vrai dans le Corps social de Jésus-Christ où chaque membre jouit de sa liberté propre, de sa responsabilité et de son activité » (p. 98).

La même compréhension erronée des rapports dans le Corps mystique de chaque membre avec l'ensemble des membres et avec la Tête, a pour résultat trois erreurs pratiques encore : la mésestime de la confession dite de dévotion en faveur de la confession liturgique, la mésestime de la prière privée en faveur de la seule prière liturgique, la mésestime de la prière adressée au Seigneur Jésus-Christ en faveur de celle adressée par Lui à son Père.

* * *

L'encyclique se termine par un épilogue qui est une invocation à l'intercession de Marie pour obtenir l'amour et la prospérité de l'Église. Le Saint-Père trace rapidement le rôle de Marie aux diverses étapes de la fondation de l'Église et la place qu'elle occupe dans le Corps mystique : elle est le membre le plus rempli du Saint-Esprit et aussi le plus uni au Christ, membre déjà glorifié dans son âme et dans son corps, mère spirituelle et protectrice de tous les autres membres.

VI

Le premier chapitre du premier schéma *De Ecclesia* était devenu, avons-nous dit, pas beaucoup plus qu'un cé-

lèbre lieu théologique, et encore cette qualité lui fut-elle contestée récemment par plusieurs théologiens.

L'encyclique *Mystici Corporis* s'empare de ce « lieu » et le développe ; elle répond, sans cependant y viser formellement, aux objections qui lui avaient été faites et que nous avons rappelées à leur place, et lui accorde les avantages apologétiques qui lui avaient été attribués lors du concile du Vatican ; elle fait plus, elle l'élève en dignité et l'introduit dans le magistère pontifical ordinaire. Sans doute la doctrine du Corps mystique du Christ y figurait déjà auparavant comme l'attestent les multiples références contenues dans le livre du P. Tromp déjà plusieurs fois cité (p. 159-165), mais jamais encore *ex professo* ; ce sont les deux grandes encycliques de Léon XIII *Satis Cognitum* et *Divinum Illud* qui avaient donné les éléments les meilleurs à cet égard ; Pie XII les reprend et les unit dans une synthèse. On ne pourra plus prétendre dorénavant, comme le faisait le P. Koster, que l'Église, Corps mystique du Christ, n'est pas enseignée officiellement.

Qui plus est, le Saint-Père considère cette doctrine comme appropriée à la prédication pour l'édification des fidèles et il qualifie de « craintes vaines » celles qui «s'en détournent avec effroi comme du fruit du Paradis terrestre, beau certes, mais défendu » (p. 28) et dont nous avons rencontré quelques échantillons plus haut. En ceci encore il prolonge la pensée du Schéma et la tradition combien plus vénérable encore, des Pères de l'Église (1).

* * *

Ceci dit, examinons de plus près la description de l'Église comme Corps mystique du Christ, laquelle est le point de départ et le noyau idéologique de l'encyclique. Son acquis le plus net et partant principal, est terminologique : elle

(1) S. Tromp, *op. cit.*, p. 84-86.

sanctionne une signification qui ne ressort pas immédiatement de l'étude de la tradition et que le P. Tromp, par exemple, avait réussi d'établir après de minutieuses recherches et analyses seulement.

Peut-on la baptiser de « paulinienne » ? Il va de soi que le qualificatif plus tardif de « mystique » ne peut entrer en cause ici ; même amputée de ce terme, la définition semble cependant ne pas pouvoir se réclamer de saint Paul. Un bon spécialiste, le chanoine L. Cerfaux, écrivait en 1943 : « mais après tout, rien ne nous oblige à dire que saint Paul en écrivant : « L'Église qui est le Corps du Christ (1) » a prétendu donner une définition formelle de l'Église. « Corps du Christ » peut être très bien dans sa pensée un prédicat concret qui appartient à l'Église, sans que les notions formelles en soient affectées au point de coïncider. Tout nous pousse à adopter cette dernière manière de voir ». La définition de l'Église la plus proche de la pensée paulinienne serait « peuple de Dieu » (2).

Peut-on appeler la définition en question « augustinienne » pour prendre l'autre terme d'un contraste que notre introduction proposait ? Nous allons tâcher d'y répondre.

* * *

Quels sont les avantages intrinsèques que possède, pour définir la nature de l'Église militante, l'expression « Corps mystique du Christ » sur d'autres, telles que « Temple spirituel », « Vigne » étudiées par le P. Tromp dans son livre, ou encore telles que « Épouse du Christ », « famille de Dieu » qu'on rencontre dans l'encyclique, ou enfin telle que « peuple de Dieu » théologiquement défendue par le P. Koster dans son ouvrage, contre « Corps mystique » et

(1) C'est le titre même du livre du P. Tromp.
(2) Cerfaux. *Op. cit.*, p. 291.

les autres termes prétendûment pré-théologiques (1). Pour lui cette dernière expression n'est qu'une image parmi d'autres et non la plus heureuse.

Limitons-nous à l'essentiel pour répondre à cette nouvelle question. L'avantage essentiel nous semble résider dans le mot « mystique » aussi paradoxal que cela puisse paraître à quiconque connaît un peu l'histoire de l'expression. Nous nous rappelons en effet que l'encyclique lui fait signifier l'union très mystérieuse de l'Église tout entière à son Chef et, à lui encore, de chaque membre en elle, ainsi que des membres entre eux. Il en résulte pour l'Église un caractère très particulier qui est le mieux rendu par l'image de Corps pourvu qu'on y mette quelque chose de tout à fait transcendant aux significations ordinaires du terme. Cette union mystérieuse du Corps à son Chef découle tant au point de vue social qu'individuel, d'une double mission faite par ce dernier, visible et invisible, la première culminant dans la personne humaine du Souverain Pontife, la seconde, dans la personne divine du Saint-Esprit, tous les deux, mais à des titres différents, étant vicaires, paraclets, du Christ glorifié et monté au Ciel, et les deux encore unificateurs du Corps mystique. Les deux missions sont formatrices des côtés visible et invisible du tout ecclésiologique, d'une façon analogue à celle par laquelle l'âme et le corps de l'homme forment un tout humain. La même comparaison permet aussi au Pape d'expliquer la différence de valeur, capitale en la matière, qui existe entre les deux côtés du Corps du Christ.

Cet enseignement contenu dans la définition que nous analysons, nous semble, avec ce qui sera dit sous peu sur le côté invisible de l'Église, particulièrement important : il explique une réalité qui avait préoccupé beaucoup d'ec-

(1) Fait significatif, « peuple de Dieu » ne se trouve ni dans l'encyclique, ni dans le livre du P. Tromp.

clésiologues, comme notre introduction a tâché de le montrer, et que le P. Koster croyait être une impasse de l'ecclésiologie « augustinienne » ; il vient aussi se loger parfaitement dans l'essentiel de l'économie de salut, laquelle est, de toute évidence, une économie de *Mission*.

Le Saint-Père trouve les éléments de cette doctrine chez Léon XIII dont les deux encycliques *Satis Cognitum* et *Divinum Illud* sont, en somme, l'exposé des missions, respectivement juridique et pneumatique, dans l'Église. Le P. Tromp les a mises bien en évidence dans son livre, en rattachant l'une au « règne du Fils » envoyé par le Père (toute la structure visible de l'Église dont le Fils est le fondateur), l'autre au « règne du Saint-Esprit » envoyé par le Père et le Fils (le côté invisible de l'Église qui anime le visible) (1).

Nous aurons l'occasion de revenir plus tard avec plus d'à-propos sur la mission juridique dans l'Église. Voyons maintenant de plus près ce que l'encyclique nous enseigne sur son côté invisible, infiniment plus digne que le visible, auquel le terme mystique s'applique au premier chef. Nous y distinguerons l'âme du Corps mystique, et l'union invisible des membres du Corps avec leur tête. Celle-là, conjointement avec le côté visible, produit celle-ci, comme son effet propre.

Il y a une dizaine d'années on agitait parmi les théologiens la question de savoir quelle était formellement l'âme de l'Église : le Saint-Esprit, don incréé, ou bien les dons créés de ce même Esprit. Encore une fois à la suite de Léon XIII, Pie XII appelle le Saint-Esprit lui-même l'âme de l'Église (2).

(1) *Op. cit.*, p. 16-23.

(2) On trouve une petite bibliographie de la controverse chez M.-J. Congar, *Chrétiens désunis*, etc., p. 68, note I, et dans le compte rendu du même sur le livre du P. Tromp, *loc. cit.*, p. 793. A cet endroit il écrivait : « On estimera sans doute que le débat est plus verbal que réel, et nous

Le P. Tromp faisait remarquer dans les travaux préliminaires à son livre principal le caractère patristique de cette opinion (1), et le P. Congar la trouve plus conforme littéralement à la pensée de saint Thomas. Le chanoine Cerfaux ne croit pas qu'elle puisse se réclamer du patronage de saint Paul (2) ; cependant le rôle que l'Apôtre assigne au Saint-Esprit dans la vie chrétienne répond exactement à ce que l'encyclique comprend par l'âme du Corps mystique ; il semble que sur aucun autre point elle ne peut être dite plus paulinienne que sur celui-ci ; et elle est en même temps augustinienne car c'est saint Augustin qui a écrit : « *Quod est spiritus noster, id est anima nostra, ad membra nostra ; hoc Spiritus Sanctus ad membra Christi, ad Corpus Christi, quod est Ecclesia* » (3).

La doctrine du Saint-Esprit, âme de l'Église, et la définition rigoureuse des corps du Christ et de leurs divers états ne donnent pas place dans l'enseignement du Pape à une présence *corporelle* du Christ dans son Corps social, à part évidemment dans l'Eucharistie. La théorie « somatique » qui fait de cette présence son objet propre et prétend s'appuyer sur saint Cyrille d'Alexandrie « bien que non directement rejetée par le Pape, ne répond pas à la ligne de pensée et aux désirs du magistère ecclésiastique » (4). Le fait est d'autant plus significatif que cette théorie était répandue dans les milieux théologiques allemands (nous en

nous exprimerions aussi bien pour notre part en l'un ou l'autre vocabulaire, gardant cependant quelque préférence pour celle de l'abbé J. (Journet, partisan des dons créés de l'Esprit comme âme de l'Église), même s'il ne peut se réclamer littéralement de S. Thomas ».

(1) *De Spiritu Sancto, Anima Corporis mystici*. I. *Testimonia selecta e Patribus Graecis*, 1932. II. *Testimonia selecta e Patribus Latinis*, 1932. (Univ. Gregoriana. Textus et Documenta, ser. Theologica, n° 1 et 7).

(2) Au moins dans I, Cor., XII, 13; cfr *op. cit.*, p. 220.

(3) *Sermo CCLXVII de temp.* P. L., t. 38, c. 1232.

(4) C. Feckes, *Der Ertrag der Enzyklika* Mystici Corporis Christi, *für eine Theologie der Kirche*. Theologie und Seelsorge, 1944, mars, p. 8.

avons d'ailleurs rencontré plus haut une application chez K. Pelz), dont nous connaissons le rôle important dans les antécédents de l'encyclique. Un théologien, à moins d'être porté aux complications, aurait, à lui seul, choisi le point de vue de l'encyclique, tant il est plus facile de pénétrer quelque peu théologiquement le mystère de l'animation du Corps mystique en l'attribuant au Saint-Esprit, plutôt qu'à une présence somatique du Seigneur glorifié.

Dans le rôle animateur du Saint-Esprit qui est central pour le terrain sur lequel nous nous trouvons présentement, et qu'en terminologie ecclésiologique allemande nous pourrions appeler *Heilsanstalt,* institution de salut, — l'encyclique permet de distinguer son action sur le Corps en entier et sur chaque membre en particulier : « le Sauveur ne s'unit pas seulement son Église comme une épouse très chère, mais aussi les âmes de chacun des fidèles » (p. 100).

Abordons maintenant l'examen des effets de l'animation pneumatique dans l'Église. Au point de vue social, c'est, nous nous en souvenons, la constitution du « Christ total », expression empruntée à saint Augustin (1) et complètement adoptée par le Saint-Père. Et c'est là une nouvelle réponse à la question sur le caractère « augustinien » de la définition que nous sommes en train d'analyser. Nous réservons à plus tard l'examen de l'objection qui se présentera à tout lecteur du P. Koster : n'est-ce pas confondre ecclésiologie et christologie ? Quoi qu'il en soit nous sommes ici en pleine *Heilsgemeinschaft,* communauté de salut, terme opposé à *Heilsanstalt.*

Dans le domaine individuel, pour autant que ce terme, comme nous l'avons fait remarquer, puisse s'appliquer en ecclésiologie, l'action du Saint-Esprit dans les membres

(1) *Enarratio in Ps.* XVII, 5 « Totus Christus hic loquitur in quo sunt omnia membra ejus ». P. L., t. 36, c. 154 ; *En. in Ps.* XC, I : « Talem ergo scientes Christum totum atque universum simul cum Ecclesia ». *Ib.*, t. 37, c. 1159.

connaît des gradations, depuis le pécheur animé encore des vertus théologales de foi et d'espérance et non excommunié, jusqu'au chrétien parfaitement uni au Christ dans toutes ses puissances. L'inhabitation du Saint-Esprit dans l'âme du juste est un sujet spécialement cher au Pape par lequel il veut répondre aux aspirations religieuses contemporaines ; ce ne serait pas trahir sa pensée que d'affirmer que c'est en elle que réside le mystère ecclésiologique par excellence, tout le reste dans le Corps mystique y étant ordonné, avec, bien entendu, pour but final la glorification de la Trinité. C'est à cette ordination que pourraient le mieux s'appliquer les raisonnements par lesquels le P. Congar, à la suite de saint Thomas, voulait expliquer les relations des côtés visible et invisible de l'Église (cfr plus haut, p. 135).

Qu'en dire au point de vue « augustinien » qui nous occupe ? La pensée de saint Augustin lui-même nous intéresse moins que ce que l'histoire et parfois l'hérésie ont mis dans ce terme.

Première chose qui saute aux yeux : l'enseignement de l'encyclique n'est pas augustinien ici puisqu'il garde certains pécheurs dans le Corps mystique ; une seconde, moins apparente, peut-être, mais au moins aussi importante : l'union des chrétiens au Christ par le Saint-Esprit est considérée comme se faisant *dans* le Corps, mystique et visible, et *par* lui. Ainsi apparaît un nouveau point faible dans l'ouvrage du P. Mersch déjà cité : non seulement il appelle Corps mystique l'union des chrétiens au Christ, mais il ne distingue pas — et pour cause — l'union qui se fait dans le Corps, de celle qui se fait en dehors de lui ; nous examinerons dans nos conclusions unionistes ce dernier point.

Le même P. Mersch pouvait écrire en 1936 que l'Église ne s'était pas prononcée sur la nature de l'union du chrétien au Christ (abstraction faite maintenant de sa modalité) : est-elle ontologique ou morale ? L'encyclique se prononce,

en 1943, pour la nature ontologique que nous pouvons à bon droit appeler pneumatique. Et c'est précisément ce caractère qui suggère au P. Malevez, S. J., une question qu'il pose au nom du chrétien ordinaire (1) : le rôle d'intermédiaire exercé ici par le Saint-Esprit ne diminue-t-il pas l'intimité de l'union ? Ce serait le cas, répond-il, s'il s'agissait d'un intermédiaire ordinaire, tandis que la médiation en cause est d'un caractère tout spécial puisqu'il y a identité substantielle entre le Christ et son Esprit. L'encyclique elle-même le suggère en insistant sur l'unité des opérations extérieures de la Sainte Trinité. Faudrait-il en conclure que tout le rôle, tant social qu'individuel, que nous avons vu attribué au Saint-Esprit ne serait que simple et pure appropriation ? Ni le Dr. Feckes ni le P. Malevez dans leurs articles ne le croient ; ils ne pensent pas non plus que des théories sur un certain rôle personnel du Saint-Esprit en ces domaines, considérées comme parfaitement catholiques jusqu'ici, ne puissent plus être soutenues. Le Saint-Père ne viserait par là que certaines exagérations et imprudences commises récemment à cet égard dans le monde théologique, allemand encore une fois. Nous ne pouvons nous arrêter plus longuement à ceci.

En conclusion de notre examen de la description de l'Église militante comme Corps mystique du Christ, sommes-nous obligés de conclure qu'elle en fait seulement un moyen pour l'union de l'âme du fidèle au Christ par la grâce sanctifiante, une simple annexe de la christologie ou du traité *De Gratia*, tous défauts « augustiniens » qui, parmi d'autres, faisaient rejeter par le P. Koster l'expression « Corps mystique » comme pré-théologique et choisir celle plus ecclésiologique à son gré, de « peuple de Dieu » ? Sans vouloir diminuer l'insistance que le Souverain Pontife met en effet sur l'union

(1) L. MALEVEZ, *Quelques enseignements de l'encyclique « Mystici corporis Christi »*. Nouv. Rev. Théol., 67 (1945), n° 4, p. 402.

individuelle (terme accompagné de toutes les réserves de plus haut) des chrétiens au Christ dans le Corps mystique, rappelons que le caractère *social* de celui-ci n'est pas omis, sans être mis en évidence toutefois, quand il est parlé de l'aspect du « Christ total » d'abord, et puis de l'union des membres du Corps entre eux, laquelle est, dans la position kostérienne, la formalité proprement ecclésiologique. L'encyclique nous présente cette union d'abord comme conspiration à une fin commune et puis comme communion des saints : « rien de bien, rien de juste n'est opéré par chacun des membres qui, par la communion des saints, ne rejaillisse sur le salut de tous » (p. 100). Mais il y a plus que cela pour éloigner le spectre « augustinien » : l'encyclique donne des éléments importants pour distinguer entre christologie et ecclésiologie, mais autrement que ne le fait le dominicain allemand. Les voici.

Nous nous rappelons sans doute que le Saint-Père indique d'une façon moins développée que celle dont il traite leur union cependant, une opposition entre le Christ d'une part et son Corps mystique et chaque membre de ce Corps d'autre part ; elle est basée sur les limites imprescriptibles entre le Créateur et la créature, sur lesquelles le P. Przywara avait tant insisté déjà avant l'encyclique pour éviter toute déviation panthéiste. A marquer cette opposition, sert une autre image scriptuaire, « Épouse du Christ ».

L'opposition se dessine le plus nettement quand on considère le côté visible de l'Église qui est privé de la présence visible de son Chef, depuis son ascension à la droite du Père. L'unique élément proprement christologique ici est l'Eucharistie dans laquelle le Christ, victime glorifiée, est réellement et donc somatiquement présent. Tous les autres éléments visibles ne sont que des instruments créés du Christ ou des créatures humaines à sanctifier. La même opposition est très nette encore dans le côté invisible de l'Église, constitué par les dons créés de l'Esprit. Elle existe

aussi, bien que d'une façon plus subtile, quand cet Esprit est considéré lui-même comme l'âme du Corps du Christ, car s'il y a unité substantielle entre le Christ et son Esprit, il y a aussi opposition personnelle entre eux.

Voilà deux aspects de notre opposition qu'on pourrait appeler essentiels ou constitutionnels ; un aspect accidentel vient s'y joindre qui provient, lui, du degré d'animation par l'Esprit du Christ des membres de son Corps mystique ; le degré inférieur trouvé chez le pécheur non excommunié n'unit plus au Christ par la grâce sanctifiante et augmente l'opposition en question.

Il nous semble que le principe théologique qui est à la base de l'opposition entre le Christ et l'Église, allant de pair avec leur mystérieuse union, est contenu dans les passages de l'encyclique qui traitent de leur conformité, d'une « christo-analogie », basée elle-même sur une vérité que le Pape met bien en évidence : le Christ s'unit son Corps mystique *autrement* qu'il ne s'unit son corps physique, non pas par union hypostatique mais par union que nous pouvons appeler pneumatique. Ici encore Pie XII emboîte le pas de Léon XIII qui, dans *Satis Cognitum*, appelait le Christ, modèle (*exemplar*) de son Église (1).

L'union entre le Christ et son Corps mystique allant jusqu'à une mystérieuse identité, et, en même temps, l'opposition *sui generis* entre eux, sont une vérité ecclésiologique fondamentale que l'encyclique *Corporis Mystici* nous enseigne grâce aux expressions « Corps mystique » et « Épouse du Christ », une *coincidentia oppositorum* si caractéristique de la doctrine chrétienne en général. Le P. Mersch semble ne l'avoir pas suffisamment vu. Le P.

(1) *Loc. cit.*, p. 7. Le P. S. Tyszkiewicz a consacré tout un article à ce qu'il a appelé la Christo-conformité de l'Église ; il y cite à l'appui bien des théologiens. *Où en est chez nous la doctrine de la divino-humanité de l'Église ?* Orientalia christiana periodica, 7 (1941), nº 3-4. Cfr *Irénikon*, 17 (1945), p. 88.

Koster qui est au pôle opposé, ne parvient pas à nous la présenter aussi bien à l'aide de son expression préférée « peuple de Dieu », qu'il croit plus apte à montrer la vraie nature de l'Église et qui lui permet d'édifier les premiers linéaments d'une ecclésiologie par trop séparée de la christologie à notre gré.

Nous pouvons conclure ce paragraphe consacré à voir les avantages de la définition de l'Église militante comme Corps mystique du Christ, ainsi : elle n'est ni « paulinienne » ni « augustinienne» ; loin d'être arbitraire, peu réfléchie et confuse, quand elle est bien exposée dans son contexte scripturaire et patristique, elle parvient à unir harmonieusement des données de la tradition théologique apparemment disparates sinon contradictoires, qui gravitaient autour des deux pôles opposés de « paulinisme » et d' « augustinisme ».

* * *

Jusqu'à présent la plupart de nos réflexions sur la définition de l'encyclique nous ont été inspirées par son contexte historique rapidement passé en revue dans notre courte introduction historique.

Il nous faudra maintenant mettre l'accent sur une idée nouvelle quant à ce contexte, mais qui revient avec insistance dans le texte ; dans notre résumé nous l'avons relevée chaque fois *in extenso*. Nos lecteurs la pressentent déjà peut-être : c'est l'idée de la nature et de la mission rédemptrices du Corps mystique du Christ.

Le Saint-Père la rattache directement et par deux fois (p. 32 et 78) non pas au premier schéma *De Ecclesia*, où elle ne se trouve pas formellement, mais à l'exorde solennel de la Constitution vaticane sur l'Église : *Pastor aeternus et episcopus animarum nostrarum ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet, sanctam aedificare Ecclesiam*

decrevit in qua, veluti in domo Dei viventis, omnes unius fidei et caritatis vinculo continerentur » (1). Dès la première fois qu'il en parle, le Pape marque clairement la différence qui existe entre la mission rédemptrice du Christ et celle de l'Église militante : la Rédemption est acquise par le Christ, elle est appliquée par l'Église à ses membres. Encore une distinction à verser au dossier ecclésiologie-christologie.

L'encyclique nous donne aussi la raison théologique de cette vérité sotériologique : la conformité actuelle de l'Église militante non pas, au moins totalement, avec son Chef actuellement glorifié, mais avec son état humilié et rédempteur lors de sa vie terrestre. « Il faut le remarquer tout de suite : de même que le Rédempteur du genre humain fut accablé de calomnies et de tortures par ceux-là même qu'Il avait entrepris de sauver, ainsi la société instituée par Lui doit en cela aussi ressembler à son divin Fondateur » (p. 23). Un nouveau point traditionnel du magistère pontifical : Léon XIII avait parlé de même dans *Satis Cognitum* et Pie X dans l'encyclique *Communium rerum* du 21 avril 1909, pour ne citer qu'eux.

Précisons encore la conformité rédemptrice du Corps mystique : le corps physique du Christ qui a été son instrument rédempteur, n'avait que l'apparence du péché, son Corps mystique, nouvel instrument rédempteur, en a la réalité, destructrice de cette conformité. Celle-ci augmentera pour devenir la conformité glorieuse au Ciel, par l'application des vertus rédemptrices à tout ce qui a besoin de rachat dans l'Église. Nous connaissons l'importance de la partie pratique de l'encyclique ; elle n'est qu'un long, poignant et parfois angoissé appel du Chef visible du Corps mystique à ses membres

(1) DENZINGER, *Enchiridion*, 1821. Texte classique qu'on trouve dans tous les traités, pas trop nombreux à notre su, qui parlent de la mission rédemptrice de l'Église.

pour les inviter à leur tâche rédemptrice essentielle, tant envers eux-mêmes qu'envers leurs frères. Jamais, à notre su, on n'avait rencontré, dans une encyclique, pareille exhortation dans un contexte ecclésiologique. « En effet, quoique notre Sauveur par les cruels tourments de sa mort douloureuse ait mérité à son Église un trésor de grâces absolument infini : cependant, par un dessein de la Providence divine, ces grâces ne nous sont communiquées que par degrés et leur abondance plus ou moins grande dépend largement de nos bonnes actions qui obtiennent spontanément de Dieu pour les hommes la rosée des faveurs célestes » (p. 117).

L'analogie entre les deux corps du Christ en tant qu'instrument de rédemption, apparaît comme une nouvelle raison de la propriété de l'expression « Corps mystique du Christ » pour exprimer la nature de l'Église militante.

Les erreurs de pratique chrétienne relevées par le Pape et qui avaient déjà auparavant alarmé d'autres pasteurs de l'Église, obtiennent à cette lumière leur malice propre d'atteinte aux devoirs rédempteurs des membres du Corps mystique du Christ.

Arrivés au bout de notre analyse de la définition donnée par l'encyclique à l'Église militante, nous sommes autorisés à dire que celle-ci n'est pas seulement le Corps mystique du Christ, mais son Corps mystique à racheter et rédempteur à la fois ; son Corps sacerdotal nous dit le P. Tromp (1).

Essayons maintenant de résumer les développements que la définition fondamentale de l'encyclique y reçoit et que nous lui avons donnés à sa suite.

L'Église militante, Corps mystique du Christ, est le prolongement de son corps naturel, intimement uni à lui par son Esprit, sans lui devenir vraiment identique pourtant ; animé comme lui d'une âme qui est ici le même Esprit encore ; destiné à

(1) *Op. cit.*, p. 170.

appliquer les fruits de la Rédemption qui ont été acquis une fois pour toutes par le Christ à l'aide de son corps naturel. Le Corps mystique unit au Christ par la grâce sanctifiante, pour la gloire de la Trinité, ceux de ses membres qui lui sont fidèles.

Et citons cette longue exclamation du Saint-Père : « On ne peut rien concevoir, en effet, de plus glorieux, de plus noble, de plus honorable que d'appartenir à l'Église sainte, catholique et romaine, par laquelle nous devenons les membres d'un Corps si saint, nous sommes dirigés par un Chef si sublime, nous sommes pénétrés par un seul Esprit divin, par laquelle enfin nous sommes nourris en ce terrestre exil d'une seule doctrine et d'un seul pain céleste, jusqu'à ce que, finalement, nous allions prendre part à une seule et éternelle béatitude dans les cieux » (p. 105).

C'est le Pain céleste précisément qui donne au Pape l'image « existentielle » pourrait-on dire, pour la distinguer des images littéraires et théologiques de plus haut, la plus parfaite ici-bas pour représenter le Corps mystique du Christ. Le passage se trouve à la p. 94. Le sacrifice et le sacrement de l'Eucharistie contenant tous les deux réellement le Chef glorieux du Corps mystique, perpétuent, quand ils sont célébrés, jusqu'à la consommation des temps son œuvre rédemptrice d'une façon sociale et hiérarchisée (1) ; ils lui unissent de la manière la plus parfaite possible sur terre les communiants et les font bénéficier des fruits de la Rédemption. On pourrait ajouter que cette image se réalise le plus parfaitement quand c'est le grand-prêtre du Christ sur terre qui célèbre lui-même le Saint-Sacrifice ; on pourrait aussi l'étendre, bien qu'avec moins de ressemblance, de l'Eucharistie à l'office canonial tout entier, prière officielle du Corps mystique, laquelle n'est que la préparation ou l'accompagnement de celle-là.

(1) Nous ne pouvons nous empêcher de citer la remarquable secrète du IXe dimanche après la Pentecôte : *Concede nobis, quaesumus Domine, haec divina frequentare mysteria : quia quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur.*

N'en déplaise au P. Koster qui s'y oppose à la p. 66 de son livre, le Corps mystique du Christ nous apparaît donc en conclusion de successives analyses, comme une communauté cultuelle, *Kultgemeinschaft*, terme qui a joué son rôle dans la controverse ecclésiologique allemande récente. Avant de clore cette partie de notre article, nous croyons bon de conseiller à ceux qui voudraient continuer à réfléchir à l'encyclique dans la même ligne, d'avoir recours à l'ouvrage du P. Tromp, qui parmi tous ses congénères que nous connaissons, a le plus d'affinité avec elle et en acquiert un caractère presque prophétique.

VII

Il nous reste, pour achever les considérations proprement ecclésiologiques sur l'encyclique, à tirer quelques conclusions quant à la méthode et à l'organisation du traité *De Ecclesia*.

Pour la méthode tout d'abord : le Saint-Père se réfère par deux fois (pp. 28 et 33) au passage méthodologique de la Constitution vaticane *De Fide catholica* : « quand la raison éclairée par la foi cherche avec soin, piété et mesure (1), elle arrive avec la grâce de Dieu, à une certaine intelligence des mystères, qui lui est de très grand profit, soit par analogie avec ce qu'elle connaît naturellement, soit par connexion des mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme ».

Sans les formuler, mais en les appliquant, le Pape enseigne deux autres modalités méthodologiques : l'information sérieuse tant en ce qui concerne l'enseignement du magistère ecclésiastique que celui des saints Pères. Il nous semble qu'aucune encyclique n'avait encore contenu autant de références aux Pères de l'Église, grecs et

(1) C'est le même motto qu'emploie le P. Koster pour arriver aux conclusions que nous connaissons.

latins, surtout à saint Augustin, qui serait, nous le savons, aux yeux de certains théologiens le père de la pré-ecclésiologie. La seconde modalité, peut-être plus neuve encore, est exactement celle que le P. Congar relevait en 1937 dans le livre du P. Tromp, à un endroit que nous avons déjà cité. L'importance de la chose nous invite à donner le passage *in extenso* : « Du point de vue général encore, car c'est un point de vue de méthode qui dépasse l'application au seul *De Ecclesia*, nous saluons dans le livre une restauration de la métaphore en la valeur théologique qu'un saint Thomas n'avait pas manqué de lui reconnaître (I, 1,9) : toutes ces notions d'épouse, temple spirituel, voire de corps mystique, sont de l'authentique donné théologique qui, pour ne pas être entièrement réductible à des catégories claires et rigoureuses, n'en est pas moins d'une inépuisable et irremplaçable richesse ».

Même son de cloche chez le Dr. Feckes, mais cette fois à propos de l'encyclique elle-même ; il y ajoute ceci : « Les imprécisions qui en résultent ne peuvent être d'une façon générale éliminées d'une religion comportant des mystères surnaturels. En tout cas, la recherche de la précision et de la clarté ne peut se faire au dépens de la profondeur, de la beauté et de la richesse d'une vérité révélée, comme cela a été, hélas, le cas dans certains manuels néo-scolastiques »(1). L'auteur aurait pu ajouter aux ennemis de la méthode des images, les noms du P. Koster, qui n'est cependant pas auteur d'un de ces manuels (2). Peut-être est-ce l'emploi si abondant d'images qui donne à l'encyclique *Mystici*

(1) *Art. cité*, p. 4. Tel était aussi l'avis de Passaglia et de Scheeben, qui ont figuré dans notre introduction. « L'un et l'autre... se complaisent dans cette théologie de l'image, inspirée de l'Écriture et des Pères, et dont Passaglia d'ailleurs défendra la légitimité dans *Ecclesia Christi* même ». Introduction de D. A. Kerkvoorde à M-J. Scheeben, *Le Mystère de l'Église et des Sacrements*, Paris, 1946, p. 15.

(2) *Op. cit.*, p. 31, 105, 122, 145 : elle est pour lui la pierre de touche du stade pré-théologique.

Corporis un caractère un peu touffu, et rend son résumé si difficile.

* * *

Nous savons que c'est la Contre-réforme qui a donné à nos traités « séparés » sur l'Église leur caractère propre emprunté de façon ou autre à la célèbre définition de saint Bellarmin et considéré comme insuffisant par beaucoup de théologiens. Nous avons entendu p. 144 les doléances de l'un d'eux et pas des moindres, Mgr Grivec.

Comment les principes ecclésiologiques contenus dans l'encyclique pourraient-ils remédier à cette situation ? Notre réponse sera une toute modeste avant-réponse.

En somme, nos traités « séparés » sont, si on leur ajoutait le *De Sacramentis*, l'exposé plus ou moins heureux de ce que l'encyclique appelle la mission juridique du Corps mystique. Dans une rigoureuse logique, que le P. Przywara prédilectionne, il leur arrivait parfois de culminer dans le traité *De Romano Pontifice*. Leur déficience maintenant nous est claire ; elle n'est pas de ne pas parler du tout ou trop peu du Corps mystique, mais de n'en exposer qu'une partie, et la moins digne. Où venaient se loger en théologie, la mission invisible de l'Esprit et la mission rédemptrice, tout aussi essentielles au Corps mystique que la visible et plus digne qu'elles ? Dans différents traités théologiques, un peu différemment d'après différents auteurs.

Faut-il revenir en ecclésiologie à l'état « préhistorique », sinon pré-théologique qui a précédé les premiers traités séparés antérieurs d'ailleurs à la Contre-réforme, mais probablement postérieurs à saint Thomas, dans lesquels l'ecclésiologie et la christologie dont la confusion est déplorée par le P. Koster, étaient effectivement plus ou moins confondues, état qui se justifie peut-être par l'amplitude

même du sujet (1) ? Évidemment non, pour tenir compte du progrès au moins relatif réalisé.

Il y aurait, croyons-nous autre chose à faire et deux choses sur tout : approfondir les traites séparés ; ici l'effort du P. Koster nous semble très louable et intéressant, à condition de lui enlever ses prétentions à une ecclésiologie intégrale ; leur donner en premier lieu une relation « transcendantale » aux autres traités qui parlent des autres aspects du Corps mystique, et faire la même chose pour ceux-ci ; peut-être aussi faudrait-il élaborer un traité spécial *De Spiritu Sancto*. On arriverait ainsi à coordonner tout un *Corpus* ecclésiologique (sans jeu de mots) embrassant l'entièreté de la Rédemption subjective, dans lequel les éléments constitutifs du Corps mystique sur la hiérarchie desquels Pie XII met tant d'accent, apparaîtraient à leur vraie place et avec leur véritable valeur (2). Une amélioration analogue pourrait se faire aussi dans l'enseignement

(1) Le P. Congar le pense. « C'est que précisément l'Église n'est pas une réalité spéciale et à part, elle n'est pas une autre réalité que le mystère chrétien trinitaire, anthropologique, christologique, sacramentaire, dont traite la théologie. En sorte que je me demande pour ma part, si ce n'est pas intentionnellement que saint Thomas n'a pas écrit de traité séparé de l'Église, considérant que l'Église était présente dans toutes les parties de la théologie ; je serais assez porté, pour mon compte, à répondre affirmativement à cette question ». *L'idée thomiste de l'Église*, *l. c.*, p. 90.

(2) Ce point de vue est très différent de celui, christologique, exprimé par le P. Mersch, dans *L'unité dans la théologie, le Christ total*, dans *La théologie du Corps mystique*, Bruxelles, 1944, t. I, p. 55-90. Au contraire la distinction que le chanoine Journet fait entre la grâce sanctifiante non orientée en dehors de l'Église, et la grâce sanctifiante orientée dans l'Église, pourrait être très éclairante comme formellement ecclésiologique. Cfr *L'Église du Verbe Incarné. Essai de théologie spéculative. I. La hiérarchie apostolique.* Paris, (1941), p. 45, p. ex.

Voici, à titre documentaire, deux essais d'une organisation plus rationnelle du Traité *De Ecclesia*, antérieurs tous deux à l'encyclique. Le P. Delorme, O. P., dans son article *Organisation d'un traité théologique de l'Église*, Rev. apolog., 60 (1935), p. 196-204, divise la matière en 4 parties : 1) L'Église dans son Fondateur ; 2) L'Église en elle-même ;

catéchétique. Utopie que cela ? Nous ne le croyons pas, mais un idéal réalisable et qui aurait d'heureuses répercussions aussi sur le terrain apologétique, que nous aborderons bientôt, et qui semble traditionnellement inséparable de l'ecclésiologie.

* * *

Parmi les traités constitutifs du *Corpus* préconisé, il y en aurait un qui nous semble particulièrement important quant à la mise au point ecclésiologique. Cette idée nous est d'ailleurs suggérée par la méthode que l'encyclique *Mystici Corporis* recommande. En effet, quand le Saint-Père y expose le mystère de l'inhabitation du Saint-Esprit dans l'âme du juste, il nous dit que la meilleure façon pour le pénétrer quelque peu, est de le comparer à celui de la vision béatifique envers lequel il est ordonné et dans lequel il s'achève.

Or, pour l'Église militante qu'est le Corps mystique du Christ, il y a quelque chose d'analogue. Saint Thomas nous le dit en des termes magnifiques : « *Ibi* (au ciel) *est vera Ecclesia quae est Mater nostra et ad quam tendimus et a qua nostra Ecclesia militans est exemplata* » (1). C'est donc ce traité de l'Église céleste que nous aurons en vue.

Voyons rapidement quelques éléments qui nous permettront d'utiles conclusions. Le caractère propre de l'Église triomphante est son état glorieux, exempt du moindre

3) L'Église dans ses fonctions ; 4) L'Église dans son achèvement et sa consommation. Le P. PRZYWARA, S. J., avec la subtilité qui lui est propre, propose le plan suivant : I. Théologie de l'Église : l'Église comme *Corpus Trinitatis* ; II. Christologie de l'Église : l'Église comme *Corpus Christi mysticum*. III. Ecclésiologie de l'Église : l'Église comme corps visible, autoritaire, ministériel (Aemter) ; IV. Christo-analogie de l'Église : l'Église comme l'ensemble des différents membres formés dans l'Église et envoyés dans le monde, donc comme l'Église des laïcs, du peuple et du monde. Voir *Theologie der Kirche*, Scholastik, 16 (1941), p. 321-334. On sent toutes les intéressantes mises au point que permettraient les principales données ecclésiologiques de l'encyclique.

(1) *In Epistolam ad Ephesios*, C. III, P. 3.

péché. Le Christ étant présent, l'Église n'a plus besoin de fonction vicariale à quelque titre que ce soit ; celle-ci disparaît même dans le Saint-Esprit, et l'âme de l'Église peut être dite maintenant toute la Sainte Trinité. Ceci bien mis en évidence, distinguons-y deux stades, le premier avant la résurrection générale, l'autre après. Dans le premier stade seuls le Seigneur et sa Mère sont glorifiés dans leur âme et dans leur corps ; les autres bienheureux ne sont glorifiés que dans leur âme. L'image du Corps mystique ne s'applique donc pas parfaitement dans ce stade à cause de son manque de corporéité et de visibilité. Au contraire l'image de l'Épouse glorieuse se vérifie parfaitement.

Dans le second stade, tous les bienheureux étant glorifiés dans leur âme et dans leur corps, c'est la consommation finale et l'inauguration du royaume du Père quand son Fils lui remet son Épouse. Il n'y aura plus que la frontière infranchissable entre le Créateur et la créature qui empêchera alors l'Église de devenir la Sainte Trinité elle-même. L'expression « Corps mystique » peut lui être parfaitement appliquée maintenant en y ajoutant « glorieux » et « racheté ».

Voilà pour le principal analogué du Corps mystique du Christ. Qu'en déduire pour l'Église militante qui est aussi son Corps mystique ?

D'abord, sa fin pénultième, le Corps mystique glorieux, l'ultime restant évidemment la glorification de la Trinité, est clairement sociale, donc ecclésiologique. L'inhabitation du Saint-Esprit dans l'âme du juste, d'apparence individualiste, s'épanouit dans le *tabernaculum Dei cum hominibus*. Ensuite, l'état humilié et imparfait du Corps mystique terrestre apparaît mieux par contraste. Cependant si dès son pèlerinage terrestre le Corps mystique a un Chef glorifié sur lequel maintenant le regard du croyant et du théologien se fixe, nous croyons que la kénose de l'Église militante est déjà partiellement transfigurée (1). L'encycli-

(1) Le P. Tromp détaille la chose à la p. 138 de son livre.

que elle-même insistait à plusieurs reprises sur la beauté du Corps mystique terrestre et l'appelait une fois, à la suite de saint Irénée, « le grand et glorieux corps du Christ » (1). En troisième lieu, l'expression « Épouse du Christ » se révèle comme moins proprement appliquée au Corps mystique du Christ terrestre qui, lui, a « des taches, des rides et choses semblables ». Les paroles « *Nigra sum sed formosa* » lui sont plus propres. Le passage du Corps mystique du Christ de l'état humilié à l'état glorifié se fera, par conformité avec son Chef, à travers la mort. Cette opinion de M. Schmaus nous paraît très juste (2). Tout péché et toute conséquence du péché seront alors anéantis par la mort et la vie du Ressuscité, « *prima abierunt* », la Rédemption sera achevée.

Qu'adviendra-t-il de l'élément juridique du Corps mystique terrestre, de la *Rechtskirche* ? Nous savons qu'il est constitutivement nécessaire à l'Église militante et qu'il n'est pas cause du péché en elle. Mais ne serait-il pas, au moins partiellement, conséquence de l'état déchu de l'humanité, donc aussi conséquence du péché, et à ce titre, éliminé dans la naissance du Corps mystique glorifié, lequel ne serait plus alors que la *Liebeskirche*. La psychologie du croyant accepterait volontiers cette hypothèse ; à un théologien de réprimer son imagination et de l'étudier *sedulo, sobrie et pie*. Ce n'est pas notre tâche ici.

Enfin l'image « existentielle » du Corps mystique terrestre que nous donne la célébration de l'Eucharistie sur terre, acquiert maintenant un nouvel élément, celui d'union par le Christ glorieux somatiquement présent, au Corps mystique céleste ; elle devient un vrai ciel sur la terre.

* * *

L'encyclique *Mystici Corporis* se propose pour but, au point de vue doctrinal, de tracer une image de la seule Église militante. Il n'y a donc pas à s'étonner de ne pas

(1) *Adv. Haereses*, IV, 33, 7. P. G., 7, c. 1076, cité p. 113.
(2) *Katholische Dogmatik*, III, I. Munster, 1940, p. 181.

y rencontrer des considérations sur l'Église céleste à laquelle cependant tous les passages sur le Christ glorieux, d'autres brefs passages et surtout l'épilogue sur la Vierge Marie se rapportent. On est, par contre, quelque peu surpris que le P. Tromp, dans son livre où l'Église céleste figure formellement, ne la fasse pas davantage intervenir dans ses conclusions.

Le principe ecclésiologique si éclairant de saint Thomas permettrait, semble-t-il, d'y modifier la conclusion principale se trouvant à la p. 155, et continuant la citation que nous faisions à la p. 144. Elle est comme suit : « Laissant donc de côté ceux qui sont unis au Christ dans la gloire et au purgatoire dans la charité, nous affirmons qu'ici sur terre existe aussi le Corps mystique du Christ et que ce Corps n'est, dans le sens strict, rien d'autre que la sainte Église catholique romaine ». Nous proposerions ceci : « Comparativement au Corps mystique qui commencera à exister au Ciel dans son état parfait après la résurrection générale et vérifiera parfaitement alors son nom, omettant ceux qui sont unis au Seigneur par charité au purgatoire et qui, vu leur état incorporel et non encore complètement purifié, ne réalisent pas encore parfaitement le Corps mystique, nous affirmons qu'ici sur terre même existe le Corps mystique du Christ, mais dans un état imparfait et transitoire ; il est ordonné vers la perfection de son état céleste et y est dirigé par le Saint-Esprit et la hiérarchie apostolique, présidée par le Pontife romain. Ce corps, strictement parlant, est la sainte Église catholique romaine ». On pourrait aussi modifier à la lumière du même principe le titre de la dernière section du livre : *Viatoribus Corpus Mysticum est Ecclesia catholica Romana* (p. 155) en *Viatoribus non solum comprehensoribus, Corpus mysticum, stricte dictum, est Ecclesia caelestis ad quam tendunt* ; *eisdem autem in terris idem Corpus analogice sumptum est Ecclesia romana* (1).

(1) Origène appelait l'Église céleste « le vrai et plus parfait Corps du Christ. » *In Joh.* 10, 20. P. G., t. 14, c. 373.

Nous avons cité plus haut en note de la p. 136, le syllogisme que le P. Tromp considère comme sous-jacent à toutes les hérésies ecclésiologiques en Occident. La mineure y était formulée ainsi : *atqui Corpus Christi est tali vel tali modo intelligendum, sequitur aspectus peculiaris, etc.* Nous croyons que cet aspect particulier provenait chez ces hérétiques, peut-être inconsciemment, de la notion vague peut-être aussi de l'Église céleste, dont l'état glorifié était, d'une façon erronée, transporté au Corps mystique humilié ; d'ailleurs la plupart d'entre eux se sont réclamés de saint Augustin, chez qui Corps du Christ apparaît souvent sous un aspect glorieux ou au moins sous celui d'union dans la charité. De même, pour revenir aux récents courants ecclésiologiques en Allemagne qui opposaient l'« Église d'amour » à l'« Église de droit », n'est-ce pas la même inspiration encore qui les a animés ?

Nous pouvons conclure que la lacune principale des traités « séparés » sur l'Église, au moins au point de vue apologétique, a été jusqu'ici le manque d'ouverture sur la fin et le modèle de l'Église militante. Le catéchisme du concile de Trente, dernier document de ce genre à l'aube de la Contre-réforme, contenait encore cette ouverture : le second paragraphe du IXe article du Symbole des âpotres y est intitulé : Deux parties dans l'Église, l'une triomphante, l'autre militante. Elle ne s'y trouve plus dans le *Catechismus catholicus* du cardinal P. Gasparri.

Les conséquences unionistes d'une telle position peuvent être prévues. Point n'est besoin de rester dans l'*a priori* : l'encyclique *Mystici Corporis* a provoqué dans certains milieux non catholiques habitués à la perspective ecclésiologique de la Contre-réforme, des réactions, et c'est à les examiner que nous consacrerons la dernière partie de cet article.

(*A suivre*). D. C. Lialine.

Sur le thème protestant.

Luther 1546-1946.

Lors d'un congrès tenu à Athènes en 1931, un pasteur protestant a prononcé quelques paroles assez surprenantes, que M. V. Zěnkovskij a rapportées dans un article *Sur le Thème œcuménique* paru ici même en 1939. « Notre pasteur, disait-il alors, a dans son intervention reconnu avec les Orthodoxes la plénitude de l'Orthodoxie. Mais il a dit par la suite, d'une façon inattendue, en s'adressant à nous tous Orthodoxes, avec une profonde tristesse et angoisse : « Dites-moi, est-il possible que vous ne voyiez chez nous rien qui ne soit précieux et utile pour vous au sens strictement religieux et que vous désireriez nous emprunter ? » Notre témoin ajoute que ce fut dit avec une telle émotion qu'il devint du coup évident pour tous que cette question depuis longtemps déjà tourmentait cet interlocuteur. Et l'éminent leader du Mouvement Chrétien des Étudiants Russes de se demander ensuite : « Que signifiait donc le ton si affligé de sa question ? » La réponse qu'il donne lui-même à cette interrogation est plutôt décevante, et il est permis de penser qu'elle aurait encore ajouté à l'affliction que l'on sent si réelle dans les mots du ministre protestant. Voici cette réponse : « Personnellement j'ai interprété et j'interprète encore cette exclamation amère comme un écho de cette douleur constante que ressentent les protestants à la suite des offenses anciennes et nouvelles infligées à eux par les catholiques » (1).

Le sens profond et révélateur de cet incident ne se reduirait ainsi qu'à un ressentiment douloureux, dont les

(1) Cfr *Irénikon*, 16 (1939), p. 225-226.

raisons devraient être recherchées dans le domaine de l'histoire et de la psychologie profanes plutôt que dans le domaine proprement et strictement religieux. Plutôt que de parler de « sensibilité protestante », comme on l'a si bien fait (1), il faudrait dire « susceptibilité protestante ». Nous savons d'ailleurs que les deux concepts ne s'excluent pas. Mais toujours est-il qu'un simple déplacement d'accent peut avoir ici des conséquences importantes en ce qui concerne la compréhension du « problème protestant » ainsi que, d'une manière plus générale, de tout le travail unioniste. Selon la thèse de M. Zěnkovskij — thèse courante parmi les théologiens orthodoxes — , la désunion des chrétiens d'Occident ne constitute au fond qu'une affaire locale où eux seuls sont intéressés. Il s'agirait d'abord de résoudre ces discordes intestines : « C'est seulement alors, dit notre auteur, que pourra se poser convenablement le problème de la liquidation de ce qui s'est passé au XIe siècle ». Par conséquent « le thème de l'union du catholicisme et de l'Orthodoxie est encore prématuré tant que ne sera pas résolue par l'intérieur la tragédie occidentale » (p. 219).

Sans doute simplifie-t-on ici indûment ce qu'on appelle à bon droit dans le même article le pathos de la Réforme, « pathos que le protestantisme garde encore de nos jours avec un soin religieux et qui lui communique une force chrétienne » (p. 227). Aussitôt après, nous trouvons une réflexion qui est certainement plus conforme à la réalité

(1) Sujet d'une série d'études dans la *Vie Intellectuelle*. De cette expression, la phrase finale de l'article de M. W. A. VISSER 'T HOOFT sur *Le Protestantisme de Rembrandt* révèle peut-être le mieux l'intention : « Peu importe si Rembrandt est calviniste, mennonite ou luthérien, peu importe même s'il a été un protestant très conscient de son appartenance ecclésiastique. Ce qui nous intéresse, c'est qu'en se penchant sur sa Bible, il y a trouvé ce qui est la substance même de la révélation de Dieu et qu'il a fidèlement témoigné de cette grande découverte » (*l. c.*, 30 juin 1938, p. 341).

des choses : « Il y a ici, ajoute le même auteur, un problème *ecclésiologique* (1) très ardu et non résolu encore ».

Nous voudrions mettre cette dernière idée un peu plus en relief en méditant quelques instants sur le « thème protestant » à l'occasion du quatrième centenaire de la mort de Luther. Disons tout de suite que dans le problème qui nous occupe nous voyons engagée la responsabilité immédiate et très réelle de toute la Chrétienté, y compris celle de l'Orient chrétien. Ce qui dans l'histoire souvent ne surgit que successivement et sans connexion visible, apparaîtra *sub specie aeterni*, c'est-à-dire dans sa réalité spirituelle, transcendant les contingences accessoires, comme simultanéité et homogénéité. Il importe de s'approcher toujours davantage de ce point de vue (celui de Dieu) pour coopérer avec fruit à l'œuvre commune : *Instaurare omnia in Christo.*

* * *

Il est heureux que l'on se rende de mieux en mieux compte de ce que ce problème si ardu à résoudre ne se laisse pas poser en termes directement et uniquement « temporels », quelle que soit par ailleurs la complexité particulière que revêt dans ce cas la pensée œcuménique.

C'est ce que l'on a trop longtemps méconnu ou simplement ignoré. Aujourd'hui seulement — et on peut y voir le résultat majeur des activités unionistes de ces vingt dernières années (sans méconnaître bien entendu leur préhistoire directe et indirecte) — les consciences commencent à s'ouvrir à la véritable ontologie de la désunion entre les chrétiens. « L'Esprit nouveau, dit le pasteur Maury, apparaît dans une sincère renonciation à poser le problème des distinctions confessionnelles en termes purement ou

(1) C'est nous qui soulignons.

essentiellement historiques » (1). Selon le P. Hebert de Kelham, cet esprit ne se trouverait pas encore suffisamment réalisé dans le livre bien connu du P. Congar, *Chrétiens désunis* : « Quand il (le P. Congar) parle de la Réforme, il nous laisse l'impression que le mal auquel il fallait remédier consistait en certains abus très sérieux — rien d'étonnant dans l'existence de ces abus, ajoute cet auteur anglican, puisque l'Église est composée d'hommes — et que les plus regrettables de ces abus ont été réformés par le concile de Trente. Mais la question de Luther implique que le mal n'était pas seulement dans de simples abus » (2). Les protestants, désireux de connaître réellement leur position, font également entre eux parfois la même remarque. Ainsi dans un compte rendu du recueil d'études *Protestantism, A Symposium* (édité par William K. Anderson, *Commission on Courses of Study*, Nashville) on peut lire : « Un retour aux bases historiques est évidemment toujours précieux pour comprendre le protestantisme. Mais notre siècle est le XXe et non pas le XVIe. Quelle est la vocation du protestantisme aujourd'hui ? Doit-il toujours se définir en termes d'une antithèse par rapport à une erreur historique ? Qu'arrive-t-il quand la « thèse » a été oubliée ou n'est plus là, ou est elle-même réformée ? » (3) En présence de ces questions, ce critique réclame plus de *self-criticism*. Selon R. H. Wallau (4) l'héritage de la Réforme n'est pas une réalité concrète, un trésor traditionnel déterminé ; il consisterait plutôt en une agissante « inquiétude », qui se révèle comme une force religieuse. Celle-ci trouve une expression nouvelle suivant les diverses

(1) Dans le livre *Protestantisme français*, éd. par M. Bœgner et A. Siegfried. Paris, 1945, p. 408.

(2) *Œcumenica*, 1938, p. 21.

(3) Thodore O. Wedel, dans *Christendom (Am).*, 1944, n° 4, p. 540.

(4) *Luther in ökumenischer Sicht.* (Éd. par Alfred v. Martin). Stuttgart, 1929, p. 222, 224.

époques et se manifeste sous une forme de combat différente : « Or ce combat ne se dirige pas aujourd'hui contre le catholicisme, mais contre la déchristianisation du monde» — contre toute forme d'existence humaine, précise-t-on, où le Christ n'est pas absolument le centre et l'unique principe de vie.

De ce point de vue l'opinion que l'on peut se faire de la personne de Luther et de sa carrière au service de la Réforme est de peu d'importance. Il est probable qu'on ne sera généralement d'accord ni avec Hans Ehrenberg, réclamant la canonisation du réformateur comme acte final et parachèvement de l'œuvre de la réforme (1) — d'ailleurs Luther lui-même ne s'y serait-il pas opposé le premier ? — ni avec la simplification de Jacques Maritain, par exemple, qui à la suite de Denifle, a ramené la question à la simple catastrophe morale d'une âme orgueilleuse et sensuelle. Le premier chapitre sur Luther dans *Trois Réformateurs* n'est certainement pas satisfaisant, puisqu'il s'arrête à des considérations, qui pour plus d'une raison ne sont pas du ressort de notre jugement. « On pourrait dire, y lit-on (2), que l'immense désastre que la Réforme protestante fut pour l'humanité n'est que l'effet d'une épreuve intérieure qui a tourné mal chez un religieux sans humilité ». On acquiesce plus volontiers aux paroles de Vinet disant que Luther « portait en lui, mais plus distincte et plus profonde, la pensée obscure d'une multi-

(1) *Ibid.*, p. 121. : « Der Papst, der Luther zum Heiligen erklären wird, vollendet das Werk der Reformation ». On ajoute : « Seulement un Pape peut mettre la dernière main pour que la Réforme de l'Église reste entièrement Église ». Ces derniers mots sont intéressants et révèlent ce qu'on pourrait appeler un « protestantisme à profondeur catholique ».

(2) Jacques Maritain, *Trois Réformateurs*, Paris, 1925. Nous le rappelons, d'abord pour mettre en relief la voie parcourue depuis, et ensuite parce que malgré tout, on se réfère encore à ce genre d'interprétation historique, notamment pour s'expliquer et pour expliquer aux autres ce qui se passe actuellement dans le monde.

tude », ou à cette image de Wilfrid Monod : « On dit qu'une patte d'oiseau, détachant un caillou au sommet de la montagne, peut déclencher le tonnerre de l'avalanche. Le *non possumus* du petit moine donna le signal de la Réforme » (1). Fr. Heiler de son côté a signalé que l'étude du développement interne de ce cas complexe pourrait entraîner un fâcheux gaspillage d'énergie : « Ces recherches « génétiques » s'avèrent être un vrai travail de Sisyphe » (2). L'inutilité d'un tel procédé étant devenue manifeste, on se rend de plus en plus compte, de part et d'autre, que ce n'est pas la personne qui importe ici, mais le *message* — s'il y en a un, — abstraction faite de l'instrument plus ou moins parfait, plus ou moins docile ou fidèle par lequel ce message s'est transmis. A ce propos nous voudrions rappeler une réflexion que le P. Régamey a faite en commentant l'article précité sur Rembrandt : « La grande affaire, c'est le contact personnel avec les réalités saintes. Sincérité de ce contact, profondeur de pénétration, même un prédicateur qui se trompe, s'il a cela, beaucoup ne s'apercevront pas de son erreur... Ce contact, pour autant qu'il est sincère, est toujours vrai. Il peut être trahi en son exposition, et même dans la conscience qu'en prend le contemplatif, par tout un contexte doctrinal erroné, par les interprétations qu'en donne le contemplatif lui-même ; mais le catholique a de quoi rectifier ces déviations et il profite du message » (3). Certes, là où il ne s'agit plus d'une simple pièce d'art mais d'une intuition théologique évoluée en un ensemble doctrinal, il est clair que ce n'est pas avant tout le chrétien individuel, mais l'Église dans son rôle enseignant, qui rectifiera les déviations. Quant à dégager le message et en tirer profit, c'est là une tâche

(1) *Du protestantisme*. Paris, 1928, p. 147.
(2) *Luther in ökumenischer Sicht*, p. 141.
(3) *L. c.*, p. 348.

de bien plus longue haleine. Comme tout procès d'assimilation, c'est une œuvre lente mais profondément constructive, qui, à l'heure où nous sommes, se révèle comme particulièrement intense.

Il est incontestable que c'est la voix de Luther, comme le dit Conrad Bergendoff (1), qui résonne encore le plus fort dans le protestantisme, bien qu'on ait oublié rapidement que « ce que le Réformateur entendit par la *Parole* n'était pas une nouvelle doctrine mais une perception de la puissance de Dieu même maintenant à l'œuvre ». Il semble bien que Luther avait quelque chose à dire, qu'il avait en effet un « message », quoique ce ne soit pas seulement Mélanchton, mais déjà le Réformateur lui-même qui l'ait transformé assez vite en une « doctrine ». Plusieurs auteurs protestants récents aiment — avec raison — souligner que chez Luther on ne trouve pas de développements ecclésiologiques *ex professo*, comme c'est le cas pour les réformateurs ultérieurs. Ce ne fut point là son vrai problème. Il n'a pas voulu nier la réalité et le droit de l'Église dans laquelle il était né et dans laquelle il désirait toujours vivre et mourir. Au savant historien catholique Joseph Lortz revient le mérite d'avoir dépeint avec une rare compréhension historique le véritable climat psychologique d'où est sortie l'opposition (2). Un catholique regrettera sans cesse que Luther n'ait pas toujours montré la même fermeté de doctrine et de foi que, par exemple, au moment précis du colloque de Marbourg avec les zwingliens (1529), lorsqu'il écrivait à la craie sur la table les paroles de l'Institution : *Ceci est Mon Corps*, « en refusant obstinément, ainsi que le dit un historien protestant, d'admettre qu'on pût les entendre autrement qu'au sens littéral et ma-

(1) *Christendom*, 1944, nº 1, p. 110.

(2) Dans *Die Reformation in Deutschland*, Fribourg, 1939, 2 vol. Cfr *Questions sur l'Église et son unité* (Irénikon), 1943, p. 91.

tériel » (1). Toutefois, il semble bien exact de dire que « l'action de Luther ne fut pas par essence un isolement ; qu'elle l'est devenue dans la suite » (2).

On peut dire sans paradoxe que le « protestantisme » est de par son origine foncièrement un *besoin de plus grande visibilité* de l'Église, celle-ci étant la « Cité située au sommet de la montagne » d'où la Parole de Dieu doit rayonner « comme une lampe qui brille dans un lieu obscur » (2 *Petr.* 1, 19). C'est pourquoi il y a un grave avertissement dans la constatation suivante du secrétaire général actuel du Conseil Œcuménique des Églises : « Il est certain que le protestantisme d'aujourd'hui ne prend pas suffisamment au sérieux l'Église visible... l'indifférence à la visibilité de l'Église a grandement compromis la cause du protestantisme ... Luther n'a-t-il pas parlé de l'Église visible comme la mère qui porte chaque chrétien ? » (3) Bien souvent parmi les protestants, on montre peu de compréhension pour le brusque changement d'attitude de Luther au moment de la révolte des paysans (1525), dont il ordonna la répression. C'est qu'on n'a pas bien saisi son « message » sur la liberté dans le Christ, laquelle n'est pas de ce monde. On confond trop facilement liberté sociale et liberté chrétienne. Luther lui-même, malgré sa propension constante vers l'antinomisme, ou l'anti-légalisme, n'entendait pas les confondre. Car le Chrétien est un homme de deux mondes, où d'une part il est « sous la loi », étant encore dans la « chair du péché » (*Rom.* 8, 3), tandis que d'autre part, en marchant « non selon la chair mais selon l'Esprit », il est « affranchi en Jésus-Christ de la loi du péché et de la mort ». Le fait de ne plus voir assez nettement ces deux

(1) Henri Gagnebin. *Études historiques sur la Réformation au XVIe siècle.* Éd. 1936, p. 72.

(2) *Luther in ökumenischer Sicht*, p. 227.

(3) W. A. Visser 't Hooft *Le Catholicisme Non-Romain* (Cahiers de Foi et de Vie). Paris, 1933, p. 116-117.

ordres, c'est-à-dire, le clair-obscur de notre existence chrétienne *in via*, a causé chez beaucoup un certain affaiblissement du sens de l'Église, qui est le *Corps* mystique du Christ, ou selon un ancien auteur ecclésiastique « le Christ selon la chair » (1). Cela implique que l'Église, militant dans ce monde, tout en n'étant pas du monde, est encore sous le jugement actuel de Dieu et à la portée de l'Accusateur, qui est aussi le « séducteur de toute la terre », nous accusant « jour et nuit devant notre Dieu » (cfr *Apoc.* 12). Aussi n'est-ce pas à la liberté de l'homme comme tel que tient le « protestantisme » (entre guillemets pour le distinguer de ses réalisations historiques), mais à la liberté de la Parole, en ce sens que celle-ci doit pouvoir s'approcher librement de l'homme, sans entrave et sans déformation, en toute pureté.

Quoi qu'il en soit, c'est l'Église qui est le lieu de cette approche, c'est là qu'on entend *multifariam multisque modis* la Parole divine. C'est pourquoi ici nous ne pourrons plus suivre M. Visser 't Hooft quand il dit : « Le message du protestantisme réduit à son essence est que rien dans le monde, si digne de respect qu'il soit, à savoir *ni l'Église, ni la tradition, ni le sacrement*, ni la foi humaine, ne peuvent jamais prendre la place du Dieu vivant lui-même » (2). Car ces mots semblent impliquer une méconnaissance du mystère de l'Église, qui est un mystère de Dieu-qui-parle, comme elle est aussi le mystère de Dieu-qui-se-donne : bref, le mystère du Dieu vivant venant parmi nous se révélant et se manifestant en Jésus-Christ. Du reste, les mots cités ne semblent pas exprimer la véritable essence du protestantisme originel, de ce « protestantisme » *non secundum litteram sed secundum spiritum*, auquel nous faisions allusion plus haut. Ils s'opposent aussi à ce que le même auteur dit

(1) S. Césaire, *Dial.* III, *interr.* 127, PG, 28, col. 1024 : *ἡ Ἐκκλησία, ἥτις ἐστὶ Χριστὸς κατὰ σάρκα.*

(2) *Op. c.*, p. 121 (souligné par nous).

ailleurs si justement : « Prendre l'Église au sérieux... c'est concevoir que l'Église concrète, l'Église donnée est le canal normal de la grâce divine. C'est croire en elle comme en un don particulier de Dieu, *comme en un élément indispensable de Son plan de salut* » (1).

Somme toute il s'agit donc d'obéissance non seulement à la Parole de Dieu, mais encore à ce que les anciens appelaient si bien d'un mot tout chargé de « théologie » : l'Économie divine. De cette Économie, l'attitude de foi du protestant et aussi la « sobornost » de l'Orthodoxie — en ce qui concerne leur contenu positif — sont seulement des aspects partiels. Comme tels, séparés de l'ensemble, ces aspects n'apparaissent pas suffisamment marqués du scandale et de la folie de la Croix, de la *gloria crucis*, qui est propre à cette dispensation du Verbe fait chair. Que le Christ devant remonter au Père, ait confié les clefs du Royaume non pas à chacun ni à tous ensemble, mais, en dernière instance, à un seul, qui reçut spécialement la mission et le pouvoir de confirmer ses frères, c'est là encore une pierre d'achoppement pour beaucoup, un rocher de scandale. Le Sauveur a prévu le danger que courrait ici l'unité dans Son Église. A deux reprises (*Mt.* 16, 18 ; *Lc.* 22, 32) on le voit plus particulièrement préoccupé de ce danger et promettre la victoire sur l'ennemi de la race humaine, un secours efficace contre celui qui ne manquerait assurément pas de saisir cette occasion pour semer — selon son habitude — la discorde entre frères. Les chrétiens continuent donc à avoir confiance en la promesse du Maître.

* * *

On peut dire que les premiers débuts de l'action de Luther furent caractérisés par un besoin irrésistible, de la part de ce moine au génie religieux exceptionnel, de com-

(1) *Ibid.*, p. 116 (souligné par nous).

muniquer aux autres l'immense soulagement intérieur qu'il avait éprouvé en « découvrant » comme par surprise la « justice de Dieu qui vient de la foi ». Ce fut une prise de conscience toute vive et palpitante de ce fait que la vie chrétienne est une chose de Dieu d'un bout à l'autre ; un don d'amour, *sine lege*, non pas en réponse à nos propres « justices », mais une grâce gratuite de Dieu qui nous a aimés le premier ; une expérience très profonde de la Vérité qui, seule, délivre, mais par laquelle si peu de chrétiens se laissent effectivement délivrer. Dans sa préface aux Œuvres complètes de 1545, peu avant sa mort, Luther parlera encore de cette expérience : « Aussitôt (c'est-à-dire après qu'il eut mieux saisi le sens du mot *justitia* dans l'expression « justice de Dieu » chez saint Paul — « je haïssais ce mot », y dit-il) je me sentis renaître ; il me semblait que la porte du paradis s'ouvrait toute large devant moi ». Enfin il avait compris, comme par un coup d'éclair, que le *Deus absconditus*, Dieu caché derrière l'ordre de la loi du monde déchu sur lequel repose la colère divine, s'est de nouveau approché de nous en se révélant dans son Fils unique, « né d'une femme, né sous la loi pour affranchir ceux qui sont sous la loi » ; en envoyant aussi dans nos cœurs l'Esprit d'adoption en qui nous crions : Abba, Père ! (*Gal.* 4 ; *Rom.* 8). *Inspice Christum qui affert redemptionen a carcere et dat gratiam ut Deum ames*, dit Luther dans un sermon de 1538 (1). C'est bien là le thème fondamental et foncièrement catholique du « protestantisme ». Il est lié à une conscience très aiguë du péché et de notre totale impuissance à nous en libérer, cette prise de contact avec notre infirmité radicale étant la condition du recours à Dieu. Il implique une réaction contre une vie chrétienne qui humanise trop la sotériologie et qui n'est plus assez pénétrée de la joie de l'action de grâces.

(1) Éd. de Weimar, 46, 121, 33.

Que cette réaction soit devenue un isolement, c'est un fait que de toutes parts on éprouve à l'heure actuelle comme un problème « infiniment dramatique » (1). Et pourtant — et c'est là le point que nous comptions accentuer ici — ce n'est pas encore assez. On n'envisage pas encore suffisamment, semble-t-il, toutes les pièces et tous les ressorts de ce drame. Car si le « protestantisme » selon sa plus simple expression peut se définir comme la réaction contre un manque de plénitude (« existentielle », bien entendu) dans l'Église, comment alors peut-on omettre — ce qui est encore le cas général — de penser à la cause selon nous principale (bien que moins évidente pour le grand nombre) de ce manque de plénitude, c'est-à-dire à la terrible et particulièrement grave blessure que l'Église a reçue lors du déchirement intérieur du XI[e] siècle ?

Avouons que nous y avons pensé aussitôt en lisant les mots d'Albert Greiner à l'endroit déjà cité : « Nous souffrons de la désunion des chrétiens comme d'une blessure profonde, par où s'écoule sans cesse notre sang ». A ce propos nous aimerions rappeler quelques paroles assez émouvantes de sainte Catherine de Sienne, écrivant avec sa franchise habituelle au pape Grégoire XI : « O Père, faites rentrer au cœur de votre Église cette charité brûlante qu'elle a perdue ; des vampires lui ont sucé tant de sang qu'elle en est toute pâle » (2). Cette plainte naïve, pleine de vraie douleur, nous fait comprendre Luther mieux peut-être encore que de longues considérations. Disons qu'il fut un homme effrayé par la « pâleur de l'Église ». Or cet « effroi », qui chez lui à un moment donné fut vraiment réel, constitue un critère dont on a le droit d'user pour juger et au besoin pour condamner sévèrement les différentes

(1) Albert Greiner dans *Protestantisme français*, p. 427, où on ajoute : « C'est dans le péché, dans l'activité démoniaque, qu'il faut voir, en dernière analyse, l'origine et la cause du déchirement de la chrétienté ».

(2) *Lett.* 113.

émergences du protestantisme historique. Est-on sincère ou se pourrait-il qu'on ne fût pas meilleur que ces amis de Job, qui tentaient Dieu par la critique et des conseils stériles, sous une apparence de piété et de pitié ? Des « consolateurs fâcheux », auxquels il faudrait répondre avec la même force d'âme que l'homme assis sur la poussière et la cendre, si péniblement frappé dans ses « sept fils » et dans tous ses biens : « Vous êtes tous des médecins inutiles. Que ne gardiez-vous le silence ? » (*Job* 13, 4-5).

Le « protestantisme », de par son origine et son entéléchie propre, — donc non pas simplement dans son état empirique (à aucun moment de son histoire), mais dans sa réalité métaphysique, en tant que « ébranlement psychologico-spirituel » (1) et appel à la pénitence (2) — peut être considéré comme une *vox clamantis in deserto* : « Moi, je ne suis pas le Christ, mais au milieu de vous il y a Quelqu'un que vous ne connaissez pas ». C'est un geste indiquant l'Agneau, qui seul ôte le péché du monde, un témoignage que les cieux s'ouvrirent et que l'Esprit descendit, en reposant sur Lui.

Les disciples du Christ, tout en étant tout près de Lui et dans son intimité, *connaissaient-ils* vraiment leur Maître lorsqu'ils se disputaient entre eux pour savoir qui était le plus grand ? Or immédiatement après cette scène, l'Évangéliste relate un incident assez mystérieux et qui semble en étroite relation avec ce qui précède : « Jean prenant la parole dit : « Maître, nous avons vu un homme, qui ne va pas avec nous, chasser les démons en votre nom, et nous l'en avons empêché. — Ne l'en empêchez pas, dit

(1) L'expression est de M. V. Zěnkovskij dans l'article cité. Par elle seule elle rachète entièrement les considérations mentionnées, qui de fait sont plutôt pyschologico-historiques, dans le sens qu'on a vu ci-dessus.

(2) On se souvient que la première des 95 thèses affichées proclama : « En disant : Faites pénitence, notre Maître et Seigneur Jésus-Christ a voulu que la vie entière des fidèles fût une pénitence ».

Jésus, car celui qui n'est pas contre nous est pour nous » (*Mc.* 9, 33-40 ; *Lc.* 9, 46-50). Il se pourrait que ces choses aussi aient été écrites pour notre instruction, à nous qui vivons la fin des temps. Marcion et Luther sont morts ; ils furent deux des plus grandes victimes de l'inquiétude religieuse dans l'histoire du christianisme. Mais l'homme de l'Évangile, qui agaçait un peu les disciples, continue toujours à chasser, de son côté, les démons. Et le Seigneur de l'Église ne semble pas pressé de l'en empêcher...

* * *

Le problème posé au début de ces considérations apparaît déjà sous un autre jour. Placé dans la perspective des réflexions précédentes, la liquidation de la séparation entre l'Orient et l'Occident chrétiens s'impose comme *souverainement primordiale.* Il y a plus : elle n'est pas seulement le premier pas à faire vers l'union de tous les chrétiens, mais — vu que l'Orient et l'Occident constituent les deux catégories essentielles de la structure historique de l'Église — cette liquidation est à proprement parler l'unique tâche offerte au travail unioniste. Le « protestantisme » qui sous cet angle apparaît comme le reflet, comme une *Begleiterscheinung* du grand schisme achevé au XIe siècle, ne disparaîtra pratiquement qu'avec celui-ci. En attendant, il est comme le miroir grâce auquel l'Église a constamment devant les yeux le mal qui la traverse en l'affaiblissant : « Ma maigreur se lève contre moi, en face elle m'accuse », peut-elle dire avec l'homme Job (16, 8), dans lequel les Pères voient le type de l'Église souffrante sous les coups de l'Adversaire.

Une nouvelle mentalité se fait jour dans les préoccupations concernant la cause de l'unité chrétienne, l'humilité, qui résulte du sentiment de notre déficience en face de la « vérité objective » de notre apologétique intran-

sigeante. Non qu'on ne croit plus à cette vérité, — bien au contraire, cette foi semble à présent être partout plus intense et plus solide aussi, — mais parce que, ce qu'on appelle communément la « vérité objective » ne fut trop souvent, hélas, que vérité subjective de ceux qui s'en faisaient les apôtres zélés : « Nous avons conçu... et enfanté du vent ; nous n'avons pas donné le salut à la terre » (*Isaïe* 26, 18). Mgr Besson écrivait en 1930 dans sa Lettre pastorale *Pour que tous soient un* : « Gardons-nous d'abord, mes très chers Frères, de nous endormir, confiants dans notre orthodoxie, pareils aux présomptueux que fustigeait saint Jean-Baptiste et qui croyaient tout permis, parce qu'ils étaient les fils d'Abraham ». D'autre part le théologien suisse Karl Barth s'insurge contre ceux qui voudraient donner une explication plausible de la multiplicité des Églises. Loin de là ! « On doit s'en occuper comme de son propre péché et de celui des autres. On doit la reconnaître comme quelque chose d'impossible qui se réalise cependant... Qu'elle nous effraye mortellement ! » Et puis il ajoute cette fine remarque : « Il est impossible qu'on se dise, s'assurant de ses meilleurs sentiments : Vous avez un autre esprit que nous ». — « Il y a là une misère réelle, dit encore cette grande voix du protestantisme contemporain, une misère devant laquelle nous pouvons et nous devons prendre position pratiquement. Le premier et le dernier mot de cette position pratique doit être la prière pour le pardon » (1).

Un des moyens les plus efficaces pour disposer à une telle priére est sûrement un regard jeté sur le passé du christianisme. Et notre attention est ici particulièrement attirée sur un fait qui, dans pareille vue rétrospective, reste généralement trop dans l'ombre, jusqu'à être perdu de vue totalement. Parlant de la nécessité de l'unité dans l'Église

(1) *Œcumenica*, 1936, n° 2, p. 142.

pour qu'elle puisse effectivement annoncer son message et s'acquitter de sa mission en témoignant de l'œuvre rédemptrice et de la Royauté du Christ, Alfred E. Garvie se pose dans *Christendom* une question assez inattendue : « Si l'Orthodoxie grecque et l'Église catholique romaine n'étaient pas devenues étrangères l'une à l'autre par le Grand Schisme, *l'Islam* aurait-il pu faire le progrès qu'il fit ? » (1) Un autre auteur protestant, dans un livre récent bien remarquable sur l'Islam (2), fait à ce propos une réflexion significative qu'on devra en dernière analyse rapporter à la Chrétienté entière qui — par manque de cohérence spirituelle et de paix réelle (le schisme de 1054 ne fut point un événement *ex nihilo*) — n'a pas su défendre, à un moment critique de l'histoire, son héritage propre : « Il est douloureux qu'au temps des plus grands penseurs musulmans, l'Église de l'Orient n'ait rien su opposer de décisif, ni dans le domaine de la doctrine ni dans le domaine missionnaire. D'où une poussée inouïe de l'esprit musulman, (phénomène selon notre auteur «énigmatique et mystérieux », qu'il juge en dernière analyse comme essentiellement a-chrétien), qui occupa bientôt une place prédominante dans tout l'Orient » (3).

(1) *Christendom* (Am.), 1942, n° 1, p. 55.

(2) Emmanuel Kellerhals, *Der Islam, Seine Geschichte, Seine Lehre, Sein Wesen*, Bâle, 1945.

(3) P. 307. On trouvera dans le livre du docteur H. Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, des pensées analogues, affirmant aussi, par rapport surtout à l'Asie, que « l'Église chrétienne n'est pas au bout de son œuvre missionnaire dans le monde non chrétien, mais juste au début » (p. 40). Cet auteur estime que le monde de l'Islam, par son contact immédiat avec les Églises de l'Orient, fut trop privé de l'occasion d'avoir une idée des « forces dynamiques » du christianisme. Il réclame une rentrée dans le « monde vivant du réalisme biblique». On reconnaît facilement le thème protestant dans les paroles suivantes, qui d'ailleurs, sans le contexte, sonnent un peu excessifs : « A radical purging of the idea that doctrinalism is the genuine aspect of religion in the higher sense is badly needed » (p. 357).

S'il est vrai, comme on l'a dit, que « ce qui a divisé l'Église au XVI[e] siècle est moins une question de théologie qu'un problème de psychologie » (1) — de psychologie religieuse — il serait par exemple intéressant, en ce qui concerne Luther, convaincu plus que personne que l'Islam fut la verge *(Zuchtrute)* de la divine Providence pour l'inertie du monde chrétien, de déterminer plus exactement, dans la mesure du possible, les réactions psychologiques et les différentes associations d'idées qui le poussèrent à juxtaposer à maintes reprises Islam et Papauté : Gog et Magog — « Délivrez-nous des Turcs et du pape » — juxtaposition particulièrement douloureuse à la conscience catholique. On constaterait alors, nous n'en doutons pas, qu'à la source plus ou moins subconsciente de ces énoncés il n'y a pas deux idées simplement parallèles, ainsi qu'on le suggère souvent d'une façon fort simpliste, mais deux ressentiments plutôt corrélatifs, où la papauté apparaissait à l'excessive sensibilité « psychologico-spirituelle » du moine réformateur comme l'exposant de tout un monde religieux, coupable d'être resté inférieur à son idéal et à sa vraie vocation, ayant gravement failli dans son « témoignage » et dans la défense de la sainte Cité de Dieu.

* * *

L'Église est faite d'hommes et, de ce fait, elle est entravée sans cesse dans sa marche en avant. Quelqu'un a dit que là où se ralentit la vie, s'accumule la loi. L'histoire de l'Église n'est pas autre que l'histoire du peuple d'Israël, l'histoire des regrets peu élevés et de l'oubli de la Terre promise. Toutefois l'Esprit veille et la ramène, tantôt *suaviter* tantôt *fortiter*, au service du Dieu Vivant. C'est une opération qui ne connaît point de trêve : « Mon Père agit jusqu'à présent et Moi aussi j'agis », répondit Jésus à ceux

(1) A. N. Bertrand, *Protestantisme*, Paris, 1931, p. 132.

qui voulurent arrêter son action salutaire. Sur quoi, ajoute l'Évangéliste, ils « cherchaient encore avec plus d'ardeur à le faire mourir » (*Jean* 5, 17-18). Car Satan attaquant l'Église à l'intérieur même ne se relâche pas, tout comme l'Esprit de Dieu qui donne la vie à l'Église ne se relâche pas non plus (1).

Jusqu'à ce que le moment vienne où l'Épouse du Christ, avec fierté et reconnaissance, pourra lever les yeux vers son Seigneur en Lui disant : Moi aussi, j'ai vaincu !

D. Th. STROTMANN.

(1) Cfr JACQUES ELLUL dans *Protestantisme français*, p. 150. Cette « lutte » fut constamment devant l'esprit de Luther. « Le monde est plein de Satan et d'hommes sataniques », écrivit-il à Caspar Beier. « Luther a vécu l'énormité du péché dans sa puissance de destruction comme peu de monde. La conscience de cette réalité du péché dans le monde devient le centre de sa pensée » (JOS. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, 1939, t. I, p. 192).

Chronique religieuse.

Mgr BESSON († 24 février 1945).

Le nom de l'évêque de Lausanne, Genève et Fribourg, témoin toujours fidèle et intrépide de l'Esprit qui vivifie, est un symbole et devra le rester. Non seulement les catholiques vaudois, mais encore un grand nombre en deçà et au delà des frontières suisses que préoccupe le grave fait de la désunion des chrétiens, ont vu disparaître avec regret ce Pasteur sympathique, à la fois gardien vigilant de son Église et portant dans son cœur « la sollicitude de toutes les Églises ». Peu d'hommes ont eu comme lui le sens de l'Unité chrétienne et peu ont nourri en eux cette conviction profonde que — selon la riche expression de saint Jean Chrysostome — « nous tous sommes nés d'un même enfantement ». Chef d'un diocèse dont la juridiction s'étend sur un territoire en majorité protestant, il sut s'attirer de nombreuses sympathies dans les milieux les plus divers. Au moment du centenaire de la Réformation, il écrivait un livre *Après quatre cents ans*, qui ne passa pas inaperçu. Le *Semeur Vaudois*, journal protestant de Lausanne, raconte à ce propos, dans son numéro du 3 mars 1945, une anecdote significative qu'il faut relever ici : « Un protestant de chez nous s'entretenait de ce livre avec un étranger, catholique de haute culture. « Vos réserves, remarqua ce dernier, concernent en somme la forme de l'ouvrage quand vous reprochez à l'auteur d'avoir imaginé une correspondance entre un curé très intelligent et un pasteur beaucoup moins doué. Mes réserves à moi sont plus graves ; elles touchent au fond de l'ouvrage ; j'ai de la peine à admettre qu'un évêque catholique puisse, avec tant d'ai-

sance, partager les préoccupations d'un pasteur protestant ». Aussi y ajoute-t-on : « Mgr Besson n'a sans doute pas rencontré toujours la compréhension qu'il aurait souhaitée. Il se peut, même si sa carrière apparaît comme une magnifique réussite, qu'il en ait personnellement souffert ». Dans la biographie que Mgr François Charrière consacra à son illustre prédécesseur (1), nous voyons que de fait il en fut ainsi. Mais si certaines réactions l'attristaient, elles ne le décourageaient pas ; il n'en continuait pas moins son rôle d'apôtre de la paix confessionnelle, étape première, selon lui, vers la réconciliation finale. On sent une grande force d'âme dans cet homme d'Église, une splendide confiance en sa mission apostolique. Cela apparaît si bien déjà dans le discours de la prise de possession de son diocèse. Citons-en ce passage, caractéristique à différents égards : « Quand

(1) François Charrière, *Son Excellence Monseigneur Marius Besson, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg*. 2[e] éd. Fribourg-en-Suisse, Impr. Paul, 1945. Les autres publications qui nous ont servi à rédiger cette note et provenant du même éditeur sont : M. Besson, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg, *Le Mystère de l'Unité*, 2[e] éd., 1941, 8 p. ; M. Besson, *Après quatre cents ans*, 5[e] éd. 1941, 328 p. et Mgr Besson, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg, *Discours et Lettres pastorales*, XI, 1942-1943. 1945, 282 p. — Citons ici quelques dates. D'une double origine, vaudoise et italienne, Mgr Besson est né à Turin le 28 juin 1876. Après des études aux séminaires de Lyon et de Fribourg, il est ordonné prêtre le 23 juillet 1899. Un court séjour à Rome, où il entre en rapports suivis avec E. Göller, A. Baumstark (qui l'initia au syriaque) et Mgr de Waal, suit ses examens de licence à la Faculté de théologie. Après quelques années de vicariat à La Chaux-de-Fonds il continue ses études à Turin et y obtient en 1905 le doctorat ès lettres. Nommé en 1907 directeur au Grand Séminaire, professeur d'histoire au Séminaire et au Collège Saint-Michel, l'abbé Besson passe quelques années d'enseignement particulièrement fructueuses, dont sont issues plusieurs publications qui ont fait époque. En 1913 il devra quitter partiellement ses études pour fonder une paroisse à Lausanne, celle du Saint-Rédempteur. En automne 1919 il revint à Fribourg pour prendre la direction du Séminaire. C'est là qu'il apprit le 5 mai 1920 sa nomination comme évêque de Lausanne et Genève, titre auquel en 1925 s'ajouta le nom de Fribourg.

on est investi d'une charge aussi sublime, il est parfaitement inutile de se demander si l'on a assez de force pour la remplir. Il faut prendre place résolument dans l'Église enseignante qui a les promesses de la Vérité. Il faut se mettre à son rang parmi les évêques dont la série remonte jusqu'aux apôtres dans le passé, comme elle se continuera jusqu'à la fin des temps, malgré les cataclysmes, les bouleversements et les révolutions. Ah ! quelle force peut donner cette certitude et comme elle dissipe les pensées pusillanimes qui naîtraient de l'incapacité personnelle ». Ces paroles sont certainement aptes à nous révéler un peu le secret de son dynamisme authentiquement « ecclésiastique ». Ses multiples écrits, livres, lettres pastorales, conférences, en portent tous la marque. En effet, tout en ayant été « un des évêques les plus présents à son diocèse » (1), il développa une activité prodigieuse d'écrivain. Comme le dit encore son premier biographe, Mgr Besson fut « un homme attaché à l'Église par toutes les fibres de son cœur et dévoué aux âmes, soucieux de leur distribuer sous la forme la plus actuelle le Pain de la Vérité et le réconfort de la charité bienveillante ». Rien d'étonnant que l'aspect « missionnaire » de l'Église frappât toujours son attention. D'ailleurs il aimait à dire que jamais il n'empêcherait un de ses prêtres de se consacrer aux missions.

Mgr Besson était évêque là où les œuvres internationales sont nombreuses. Le nom de Genève le dit assez. Il aimait à entrer en contact avec les diverses personnalités de divers pays, toujours poussé par son « œcuménisme » qui lui était comme naturel. « Travaillons à rapprocher les unes des autres les patries terrestres afin de faciliter à tous les hommes l'entrée dans la patrie céleste », dit-il dans sa belle conférence sur le *Désarmement moral d'après les enseignements pontificaux* (faite à Genève, le 4 octobre

(1) CHARRIÈRE, p. 52.

1932). Puisque le mot est à la mode, disons que Mgr Besson fut un prédicateur « du temporel ». Ce qu'il faut entendre par là, la recommandation adressée par l'évêque à un séminariste le fera comprendre : « Voulant contribuer au salut du monde, il faut savoir ce que c'est le monde, et donc s'intéresser à lui. Que ton horizon ne soit jamais limité par un mur de sacristie ou par un clocher de chapelle. Rien ne doit nous laisser indifférents ». Doué pour toutes les disciplines intellectuelles, il avait tout spécialement le goût de l'histoire et savait en donner aux autres. Avec Mgr Kirsch et M. le prof. Büchi il fut rédacteur de la *Revue d'histoire ecclésiastique suisse*. En 1911 il lançait à Paris, avec des amis français, la revue *Charlemagne*, destinée à mettre en évidence la renaissance carolingienne. Encore jeune abbé il s'était penché sur les origines chrétiennes de son pays vaudois et romand et en connaissait comme personne les trésors archéologiques. En 1908 il fut nommé professeur extraordinaire à la chaire d'histoire générale du Moyen Age à l'université de Fribourg. Tout cela coopérait certainement à lui ouvrir les yeux sur la réalité de la vie. L'historien aidait souvent l'évêque. Avec tout son sens de « l'actualité », il n'était pas un novateur, mais restait profondément ancré dans la tradition des anciens. Toute son activité témoigne d'un parfait humanisme, marqué d'une sage mesure et d'une fine discrétion. Le sens historique est sans doute un des déterminants de son parfait réalisme. Pour ce qui concerne le problème du rapprochement entre les chrétiens, il méprisait « toute tentative de séduction spirituelle pour faire mûrir plus tôt que le soleil de la grâce ne le permet, les fruits que Dieu se réserve. Il avait trop conscience que pareille manière hâtive et indiscrète irait à fin contraire » (1). Dans *Après quatre cents ans* l'abbé Favre écrit à un apôtre empressé : « Ce sont

(1) *Ibid.*, p. 121.

les violents, dites-vous, qui s'emparent du royaume des cieux. Je le sais bien. Mais il faut précisément se faire violence pour patienter, pour temporiser... » (1). Dans le même livre se trouve encore un épisode, assez plaisant d'ailleurs, qui nous dévoilera une fois de plus la physionomie très spéciale de son auteur. La « Comtesse de Villebrune » écrivait à l'abbé Favre : « Ma belle-sœur, qui est dans les œuvres, me charge de vous dire que, si vous le désirez, elle vous enverra, par son libraire, un stock de brochures de propagande, qui montrent bien les côtés faibles du protestantisme et les vices des réformateurs ». A quoi l'abbé répond : « ... Quant aux brochures de propagande que vous voulez bien m'offrir, Madame, je vous en remercie. Ne prenez point en mauvaise part que je vous dise librement ce que j'en pense. Les publications de ce genre me paraissent inutiles et souvent dangereuses. Leurs auteurs, mal renseignés, manquent de compréhension. La manière dont ils parlent de ce qu'ils croient être le protestantisme fait penser aux tracts que propagent certains colporteurs « évangéliques » et dans lesquels on dit que nous adorons la Sainte Vierge ou que le Pape est l'Antéchrist. Les uns et les autres n'ont peut-être pas la même valeur objective : ils produisent le même effet. Blanc bonnet pour bonnet blanc ». Et l'abbé d'ajouter : « Nous désirons tous le retour à l'unité religieuse, mais c'est par d'autres voies qu'il faut le chercher. Dire : « Nous sommes dans la vérité, les autres sont dans l'erreur, par conséquent il suffit de faire connaître la vérité pour que ceux qui sont dans l'erreur ouvrent immédiatement les yeux », c'est enfantin ». (2). Le Cardinal Mercier aimait à dire qu'il faut « purifier l'atmosphère ». L'Évêque de Fribourg ne pensait pas autrement.

(1) *Op. c.*, p. 241.
(2) *Ibid.*, p. 28.

On sait que le Pape Pie XI avait Mgr Besson en particulière estime et le chargea de la présidence de l'*Union Catholique*, œuvre pontificale destinée à venir en aide aux chrétientés de rite oriental. En décembre 1933 il fut nommé consulteur de la Congrégation pour l'Église Orientale. Il est possible cependant que son profond et sincère esprit de tolérance étonne parfois certains lecteurs « du dehors ». En publiant sa conférence sur les *Bases religieuses et morales de l'Éducation Nationale*, faite à Aarau, le 12 avril 1942, il croit lui-même nécessaire de prévenir en note « que la Suisse, au point de vue religieux comme sous beaucoup d'autres rapports, est dans une situation spéciale, qu'on ne peut juger sans la connaître à fond et sans l'avoir en quelque sorte *vécue* » (1). C'est ainsi qu'à la dite occasion le conférencier pose la question suivante : « Ne pourrait-on pas, *dès l'école, dès le catéchisme*, insister sur le devoir que nous avons tous, catholiques et protestants, de nous aimer comme les membres d'une même famille, et de respecter les convictions d'autrui ? Cette belle tâche, commencée par l'Église et par l'école, se continuerait plus facilement à mesure que les jeunes avanceraient dans la vie et nous arriverions sans aucun doute à des résultats très heureux » (2). Cette proposition, qui probablement aurait encore choqué la comtesse de Villebrune n'étonnera toutefois personne de ceux qui ont grandi dans un pays à population « mixte » et fort mêlée, comme la patrie de Mgr Besson, et qui ont souffert de l'incompréhension entre catholiques et protestants.

Mais qu'on ne croie pas qu'il y avait du flou et de l'imprécis dans l'irénisme de cet évêque toujours réconciliant. Son attitude envers l'*Una Sancta*, une initiative lancée en 1941 par quelques catholiques suisses pour promouvoir

(1) Cfr *Discours et Lettres Pastorales*, p. 20.
(2) *O. c.*, p. 34.

des rencontres entre les deux grands groupes confessionnels, suffirait à nous rassurer, une fois de plus. L'épiscopat suisse avait cru nécessaire après quelque temps d'exprimer officiellement sa désapprobation. La revue du mouvement déplora ce geste en citant une phrase de Söderblom, qui, il y a vingt ans, manifesta sa tristesse que « Rome rejette tout ce qui pourrait aider à élargir l'horizon des catholiques et ainsi affaiblir leur dépendance de l'Église ». Dans la *Semaine Catholique* du 1 octobre 1942 Mgr Besson explique que de fait toute forme d'interconfessionalisme, impliquant une tendance à détacher de l'Église sera toujours condamnée et repoussée. Car pour l'Église Catholique la proposition de « ré-examiner » sa position, comme le voulaient les promoteurs de l'*Una Sancta* pour chacun des partis, est inacceptable ; elle n'a pas à tout remettre en question. « Nous possédons une doctrine à laquelle nous tenons plus qu'à la prunelle de nos yeux ; nous sommes résolus à sacrifier joyeusement notre vie plutôt que de mettre en doute cette doctrine que Dieu nous a donnée par pure grâce et dont tous les Söderblom du monde ne pourront jamais nous arracher la moindre parcelle ». Ces derniers mots semblent sonner exceptionnellement durs et nous n'en avons pas trouvé de pareils dans les autres écrits de Mgr Besson. Mais il avait à cœur de « montrer que les catholiques d'*Una Sancta* et leurs admirateurs faisaient fausse route ». La vraie teneur et toute la portée de ces paroles deviennent lucides dans tout le contexte de sa vie. Peut-être que ces quelques pages en donnent déjà la preuve.

Dire qu'il fut un homme sans compromis serait facilement dire trop, car cela peut être l'indice d'une certaine rigidité de parti et d'une intransigeance hautaine. Surtout en matière proprement religieuse et ecclésiastique il restait un homme de désirs. Mais il était doué d'une sensibilité extrême pour tout ce qui touchait à l'orthodoxie de la

doctrine et de la vie catholiques, et en cela Mgr Besson se conduisait toujours en vrai « surveillant » du dépôt de la foi. « Non, dit-il à l'endroit cité, Rome ne rejette pas systématiquement ce qui pourrait faciliter l'union des chrétiens, bien au contraire. Mais Rome veut que l'union s'effectue dans la pleine lumière de la vérité ».

L'évêque défunt ne se berçait pas d'un rêve d'illusions. Il savait plus que personne que la rupture dont nous souffrons tous est humainement irréparable. Mais il croyait fermement que ce qui est impossible à l'homme, est possible à Dieu et que, par la prière du Sauveur, Il l'opérera. Nous pouvons préparer le jour heureux entre tous où, par une nouvelle efficacité de l'immolation de l'Agneau, l'« inimitié » cessera : « Nous mourrons sans l'avoir vu ; fasse, au moins, la bonté divine que nous n'ayons rien négligé pour en rendre plus proche la consolante aurore » (1).

Ce travail dans la foi, Mgr Besson l'a accompli en toute fidélité. Tous ceux qui se vouent à la même œuvre de paix lui sont profondément reconnaissants pour son magnifique exemple.

D. Th. Strotmann.

L'ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE EN RUSSIE ET DANS L'ÉMIGRATION.

URSS. — Nous avons promis la reprise des rubriques habituelles de notre Chronique. Il en est cependant une — jadis la première — qu'on peut, semble-t-il, supprimer une fois pour toutes : celle de la persécution de l'Église orthodoxe en URSS. Pour elle l'ère des catacombes semble définitivement passée ; la paix entre elle et le monde environnant paraît résolument en voie de rétablissement,

(1) *Après quatre cents ans*, p. 17.

avec tous les dangers que cela implique (1), mais aussi avec toutes les véritables joies profondes qui découlent d'une liberté élargie dans l'exercice de la religion.

La fête de Pâques a revêtu cette année en Russie un éclat tout particulier, ainsi que cela ressort des différents communiqués de presse de Moscou. Le samedi de Pâques des milliers de fidèles ont pris leur pain pascal pour le faire bénir à l'Église. Les offices ont commencé à minuit au son des cloches. A Moscou particulièrement, on a pu constater qu'une foule encore plus nombreuse que l'année dernière, se pressait dans les églises. A la cathédrale principale où le patriarche officiait, 8.000 personnes avaient réussi à entrer. A l'extérieur il y avait au moins cinq fois autant de personnes massées, qui, à la belle étoile, se contentaient d'accompagner de loin les chants de l'office pascal. Depuis le jour de la victoire en mai 1945, dit-on, aucun événement n'a suscité un élan aussi spontané parmi la population de la capitale. On a noté aussi que la foule des fidèles comprenait des gens de tous les âges et de tous les milieux.

Tout donne à supposer que, dans la nouvelle politique religieuse soviétique, il s'agit de quelque chose de plus que d'une simple tolérance d'opportunité, et que le coëfficient de l'Église dans l'édification de la nation est de plus en plus apprécié et compris. Par les circonstances, on a été acculé à l'évidence des faits. Non seulement la guerre, mais aussi et encore plus l'après-guerre, réclament, ici comme ailleurs, la mobilisation totale de toutes les forces, surtout morales, du pays entier . C'est ce que fait entendre l'archevêque Photius d'Orel dans le journal du Patriarcat, disant entre autres que la première tâche de l'Église dans la reconstruction sera de secourir les orphelins et les familles

(1) Le traitement infligé aux Ukrainiens catholiques doit être considéré comme une des répercussions néfastes de ce nouvel état de choses. Nous en avons déjà parlé ; nous en parlerons encore dans le prochain numéro de la revue.

des soldats tombés au champ d'honneur et d'assister les mutilés de guerre (1). Elle devra collaborer, dit-il encore, à tous les efforts entrepris pour restaurer la vie nationale et en particulier, pour réédifier les communautés chrétiennes détruites pendant l'occupation.

Dans la Chronique précédente nous avons déjà rapporté les impressions favorables sur l'état religieux actuel en URSS du Père L. J. BRAUN, rentré aux États-Unis au début de l'année, après un séjour de 12 ans à Moscou. Dans une radio-allocution ultérieure, celui-ci attribue ce renouveau spécialement à la force de la famille russe, qui s'est en grande partie conservée malgré la facilité des mœurs soviétiques dans le passé. D'autre part, on observe que le retour des prisonniers en URSS, après leur contact avec certains aspects de la vie sociale de l'Europe occidentale, a contribué à éveiller dans de nombreux milieux un nouveau besoin de vie familiale (2).

Penry Jones, qui dans *The Church in the World* (mars 1946) donne quelques impressions de son voyage en Russie, comme représentant de la Jeunesse britannique, cite les paroles suivantes de Kalinin en 1943 : « Vous devez vous rappeler que nous ne persécutons personne pour sa religion. Nous considérons la religion comme une erreur et la combattons par l'œuvre de l'éducation ». Aussi, toute instruction religieuse s'adressant directement à la jeunesse, est encore interdite en URSS. L'Église russe est pour le moment encore paralysée dans une de ses tâches les plus importantes. Mais il dépendra de sa vitalité de vaincre aussi cet obstacle et il est probable qu'elle y réussira.

(1) Dans une interview récente M. Kučarev de Léningrad, membre de la Commission pour les affaires de l'Église orthodoxe, relève que « le soviet de Léningrad a été profondément impressionné par l'activité patriotique de l'Église pendant la guerre. L'Église organise actuellement des collectes en faveur des aveugles de guerre et s'occupe d'autres activités du même genre. Le clergé est resté indissolublement attaché au peuple, tant pendant la guerre que depuis la fin des hostilités ». (*Religion and the People*, sept. 1946).

(2) Cfr *Études*, avril 1946.

L'hebdomadaire bernois *Die Nation* relate dans son numéro du 7 mars 1945 une interview intéressante sur les questions religieuses en Russie, accordée par le Doyen de la Faculté des sciences sociales de l'Université de Charkov, dont on ne donne pas le nom. La première question posée se rapporte à l'enseignement religieux qui, dans les sept premières années de l'obligation scolaire de dix ans, manque totalement et qui est remplacé dans les trois dernières années par une « science religieuse » générale, orientée vers la connaissance du matérialisme scientifique. Les maîtres, remarque le Doyen, « ne prennent à cet égard nullement position — on est dans l'expectative, en pleine expérience ». Les différentes conceptions religieuses de la vie sont examinées. La valeur du christianisme réside dans « la civilisation et la culture européennes », qui ont magnifié « l'encouragement à l'art, les nobles principes de l'amour, de l'égalité et de la fraternité et les grands progrès suscités par la Réforme ... Alors qu'on voyait dans beaucoup de phénomènes l'intervention d'un Dieu, notre temps exige, également dans la vie spirituelle, une adaptation aux nouvelles acquisitions de la science.

— Alors vous admettez que votre attitude à l'égard de la jeunesse est celle de l'athéisme matérialiste ?

— Non. Vous outrepassez ma pensée... Notre conclusion est que nous ne savons rien de précis, c'est ce que nous disons à nos élèves en abordant ces problèmes. Dans notre enseignement, nous ne prétendons pas qu'il n'y ait point de Dieu ; nous déclarons seulement que pour nous la question reste ouverte... Nous ne nions pas Dieu. Comme dans les recherches scientifiques, nous réclamons dans les problèmes touchant l'absolu, la modération et l'absence de parti pris. L'élève doit se sentir avant tout responsable devant sa conscience et arriver à ses propres conclusions ; la liberté la plus parfaite lui est laissée dans cette recherche ».

Interrogé sur la propagande antireligieuse du Parti, le Doyen répond que le Parti a, pour éduquer les hommes selon son idéologie, un droit égal à celui de l'Église, dans le même nombre de bâtiments et d'après ses conceptions.

— Par quoi le Parti remplace-t-il le Créateur ?

— *Par le matérialisme socialiste positif, qui n'a plus rien de commun avec l'athéisme ordinaire.* Dans ce domaine la Russie a à son actif une évolution considérable. Les idées des plus grands théoriciens communistes dans le domaine religieux, celles de Bucharin, Luna-

čarsky et Bogdanov, sont aujourd'hui *dépassées* par le stalinisme ou matérialisme socialiste positif.

— Qu'entend-on par matérialisme socialiste positif ?

— Celui-ci se rapproche beaucoup du positivisme du savant français Auguste Comte... Nous plaçons en tête les questions sociales, qui nous occupent le plus dans notre existence. Les problèmes culturels, artistiques et spirituels y jouent le rôle le plus important. Il n'y a pas de frein plus grand pour le progrès que l'inaction et le manque de fantaisie dans ces domaines où le matérialisme socialiste positif ouvre des possibilités considérables... La religion ou l'éthique sont appelées, même dans le siècle de la technique, à prendre une importance marquante. *Cette religion signifie en tout premier lieu un service social de l'humanité, c'est-à-dire amour et compréhension entre tous les hommes.*

— Vous parlez d'amour entre les hommes : c'est que c'est la plus grande loi du christianisme ! Iriez-vous jusqu'à admettre son dogme fondamental ?

— Certainement. Mais à cela vient s'ajouter une notion politique, que Lénine a définie dans les termes suivants : « La religion, telle qu'elle est aujourd'hui, est la vodka de qualité inférieure dont s'enivre le peuple, pour oublier ses souffrances. Il ne s'agit pas de combattre les dogmes, mais la morale religieuse » (1).

De tels témoignages défendent peut-être de voir dans la nouvelle politique religieuse en URSS uniquement un geste d'opportunisme. La thèse communiste implique certains « impondérables ». C'est au christianisme de l'avenir d'en prouver le véritable poids et de donner à ces aspirations tâtonnantes leur vraie solution. Si pour le moment une certaine méfiance n'est pas complètement dénuée de sens et même peut s'imposer à la conscience de beaucoup, elle ne devra cependant pas équivaloir à un manque total de confiance et d'espoir.

Concluons ce qui précède par deux citations de la *Vie Intellectuelle*, avril 1946.

(1) *SŒPI*, 1945, N° 11.

L'une est tirée de l'article de BORIS KLOTZ sur *Le Citoyen soviétique vu dans les camps de concentration allemands*, p. 111 : « Certains ont voulu affirmer un besoin ardent de religion qui se manifesterait aujourd'hui en URSS dans des couches nombreuses de la population. Mon impression a été exactement inverse... la jeunesse russe m'a paru profondément athée... je crois que la grande majorité de la population mâle manifeste aujourd'hui une indifférence complète à l'égard du problème religieux. Lorsque je parlais de la réouverture des églises et de la liberté rétablie des cultes, je n'évoquais généralement nul écho. « C'est pour les vieux », me répondait-on le plus souvent, et la conversation n'allait pas plus loin ».

Les paroles suivantes de VLADIMIR WEIDLÉ dans l'article *D'une Russie à l'autre* (p. 79), semblent assez adéquatement exprimer toute la portée de la situation : « La vie religieuse n'est pas éteinte, les événements des trois dernières années en donnent une preuve irrécusable, mais l'ignorance en ces matières à laquelle l'État oblige les jeunes générations est telle que si la Russie redevient un jour pays chrétien, ce ne pourra être que par l'effet d'une nouvelle évangélisation ».

Parlons maintenant de *l'administration et de la position légale de l'Église russe* telles qu'elles furent fixées en 48 paragraphes par les Statuts du Concile de janvier-février 1945 (le même Concile qui élut le patriarche actuel). Ce fut le premier acte législatif accompli par l'Église russe depuis 1918. Dans le numéro 5 de février 1946 du journal russe *Le Messager de la Vie ecclésiastique*, qu'édite à Paris M. L. Zander, on trouve, de la main du P. Nicolas Eremin, une analyse de ces actes importants. On y apprend que les Statuts ont été élaborés sur la base des anciennes règles canoniques et des précédents historiques, en tenant compte des circonstances et conditions dans lesquelles l'Église russe se trouve actuellement. Ils furent prêts au moment où le Concile commença et dès le premier jour ils furent adoptés sans aucune rectification, changement ou addition. L'auteur sur qui nous nous appuyons attire l'attention sur la tendance centralisatrice de ces Statuts. Résumons-en l'essentiel.

Il y a 4 parties principales, concernant respectivement le Patriarche (16 paragraphes), le Saint-Synode (6 par.), les Éparchies (12 par.), et les Paroisses (14 par.).

Le Patriarche de Moscou est le chef de l'Église orthodoxe russe. Il la gouverne avec le Saint-Synode. Pour des questions importantes il peut convoquer un conseil d'évêques. S'il faut entendre la voix du clergé et des laïques, il convoquera un concile régional. L'un comme l'autre ne peuvent être convoqués qu'avec l'assentiment du gouvernement soviétique. C'est au patriarche d'autoriser les programmes des études théologiques et pastorales, ainsi que les règles des communautés monastiques.

Le patriarche de toute la Russie est en même temps archevêque du diocèse de Moscou, lequel cependant est administré par un représentant, qui porte le titre de métropolite de Kruticy. Le nom du patriarche sera mentionné aux offices dans toutes les églises orthodoxes russes, tant en URSS qu'à l'étranger. En cas de décès du patriarche ou pour une autre raison de nécessité urgente, le plus ancien des membres permanents du Saint-Synode (selon l'ordre de la consécration épiscopale) le remplacera.

Le Saint-Synode, sous la présidence du patriarche, se compose de trois membres permanents : les métropolites de Kiev, de Leningrad et de Kruticy ; et de trois évêques élus à titre temporaire, appartenant à chacune des trois provinces métropolitaines. Ils assistent seulement à une des deux sessions annuelles du Saint-Synode.

La juridiction et les fonctions respectives du Saint-Synode et de ses membres ne sont pas déterminés par le Statut. Elles feront probablement l'objet d'une législation ultérieure. Il n'est pas dit non plus comment le patriarche procède pour la nomination des évêques diocésains : par une décision personnelle ou avec le Saint-Synode ? ou encore autrement ?

Les diocèses ou Éparchies doivent conformer leurs délimitations géographiques aux divisions régionales du

pays. Là où les conditions locales le permettent, l'évêque constituera un conseil diocésain de trois à cinq prêtres.

Le Concile général de 1917/1918 admit des laïques dans la composition du Conseil Ecclésiastique Suprême. Selon le Statut du Concile de 1945, ce Conseil Suprême n'existe plus ; et quant au Conseil diocésain, les laïques n'en peuvent pas faire partie. Le rôle de ce dernier est uniquement administratif.

L'évêque présentera chaque année au patriarche un rapport en bonne et due forme. Les éparchies sont divisées en « doyennés ». Les « doyens » (blagočinnye) sont nommés par l'évêque et contrôlent l'activité du clergé paroissial. Ils doivent visiter chaque paroisse au moins deux fois par an et faire un rapport à l'évêque tous les six mois.

La Paroisse doit se composer d'au moins vingt membres et est érigée avec l'autorisation du pouvoir civil local, qui met gratuitement à sa disposition une église avec les objets du culte nécessaires. Un comité, composé de trois membres et le curé, est chargé de l'administration des bien ecclésiastiques ainsi prêtés. Tous les six mois le curé fera à son évêque un rapport sur les revenus et les dépenses de la caisse paroissiale.

L'Église orthodoxe russe vit de la libéralité de ses fidèles, du produit de la vente des cierges et du pain bénit, et des dons spéciaux pour l'entretien des églises. Les sommes récoltées sont déposées à la caisse d'épargne. Les fraudes éventuelles dans la gérance des biens ecclésiastiques doivent être notifiées par l'évêque à la Commission de l'État pour les affaires de l'Église.

Dans ce Statut, l'Église apparaissait comme privée de tout droit de posséder, dans une dépendance complète du point de vue matériel, sans jouir des privilèges d'une personne juridique. Ce qui signifiait un véritable obstacle pour le développement normal de sa vie. En cela un changement important est intervenu par un décret officiel du 22 août 1945, notifié par le commissaire des affaires ecclésiastiques M. Karpov au patriarche Alexis, octroyant à toutes les ins-

titutions de l'Église les droits juridiques pour tout ce qui concerne les transactions en matière de culte religieux, comme l'acquisition des cloches, qu'on mentionne spécialement, et des matériaux pour la construction d'églises. Cette mesure donne, d'une façon heureuse, déjà moins raison au journal soviétique *Socialističeskij Vestnik* (N° 15-16, 1945), qui, à propos du nouveau Statut, parla de la « soviétisation de l'Église russe ».

Selon une conférence faite à Prague en juin dernier par M. Karpov, l'Église russe compterait à présent 65 diocèses et environ 25.000 églises, dont 247 dans la province de Moscou. On sait que le Synode de 1945 avait projeté une division du pays en 89 diocèses.

Lors de l'élection du patriarche Serge on ne put réunir à Moscou que 19 prélats. A présent il y a à l'intérieur de l'Union soviétique 63 évêques : 35 furent sacrés depuis 1943, 4 sont venus de l'étranger et 3 sont des Rénovateurs réconciliés. Il s'agit donc d'une hiérarchie assez neuve dont la loyauté envers le régime soviétique ne peut pas être douteuse, généralement parlant. Les opposants ont péri ou languissent encore dans les prisons. L'âge et la capacité des nouveaux prélats les distinguent des anciens. Quoique les évêques, jadis mariés ou prêtres paroissiaux savants, étaient toujours nombreux dans la hiérarchie russe, la majorité des sièges était occupée par des théologiens instruits parmi les moines. La plupart des évêques étaient élus à l'âge de 30 à 40 ans. Parmi les derniers 37 évêques sacrés tous sauf trois ont exercé le ministère. La plupart d'entre eux sont avancés en âge, entre 50 et 70 ans. 11 seulement sont gradués en théologie.

Dans une interview accordée à un correspondant de *Religion and the People* (voir le N° de septembre 1946), M. Karpov a déclaré que, dans les années 1944-46, la Commission pour les affaires de l'Église orthodoxe a autorisé l'utilisation de 837 églises ayant servi jusque là à d'autres fins. Deux églises ont été construites dans la ville de Magnitogorsk, l'un des plus grands centres industriels de l'URSS, où il n'existait encore aucun sanctuaire. La seule région de l'URSS qui ne possède point d'église orthodoxe serait celle de Bouriate-Mongolie. L'État ne subventionne

pas l'Église, a encore dit M. Karpov. D'ailleurs elle n'en aurait pas besoin. Ses fonds lui viennent de collectes, de dons, et de la vente des cierges. Mais l'État rend service à l'Église en lui vendant des matériaux de construction à des prix inférieurs à ceux du marché libre ; il en va de même pour les vêtements ecclésiastiques, les draps et les couvertures destinés aux séminaires, les automobiles, l'essence, le vin, la cire, le papier, etc.

Selon d'autres interviews que relate le même journal, l'influence du marxisme sur le clergé serait minime : « La politique est liée au parti, et nous ne sommes pas membres du parti. Nous sommes tout à tous », ainsi fut la déclaration du métropolite Grégoire de Leningrad.

Ajoutons ici que la laure de la Sainte-Trinité, fondée par S. Serge, fut reconsacrée à Pâques par son supérieur actuel, l'archimandrite Gurij. L'imprimerie du Patriarcat y est installée. A la veille de la Pentecôte le Patriarche reconsacra la cathédrale de l'Assomption du Kremlin, où les tsars étaient couronnés et les patriarches intronisés. Le lendemain le Patriarche y célébra pour la première fois. A la fin de juillet il se rendit à Pskov pour reconsacrer la cathédrale de la Sainte-Trinité, bâtie au XII[e] siècle, endommagée pendant la dernière guerre et maintenant restaurée.

* * *

Émigration. — Nous devons maintenant relater les événements qui se sont produits dans l'Église russe de l'émigration concernant l'œuvre d'unification de la hiérarchie. C'est un sujet assez délicat, où le respect devant les mobiles des différents partis s'impose plus que d'ordinaire ; ce qui d'ailleurs est plus facile pour un observateur du dehors.

Lors de ses noces d'or sacerdotales (18 février 1945), le vieux métropolite Euloge de Paris, décédé tout récemment,

s'adressa à ses ouailles, en leur exposant les étapes successives de sa longue carrière. Abordant la dernière période de sa vie, il dit ce qui suit :

« (Maintenant) notre Mère la Sainte Église russe nous invite à retourner dans son giron. Allons-nous décliner cet appel maternel ? Notre âme a assez souffert dans l'exil, à l'étranger. C'est l'heure de rentrer à la maison. Le pouvoir ecclésiastique nous promet une vie ecclésiastique tranquille. Nous aspirons à baiser la terre de la patrie russe. Nous aspirons au repos dans le giron de notre Église-Mère ; nous autres, vieillards, pour y trouver le dernier repos, et les jeunes, pour travailler à la renaissance de la patrie et guérir ses blessures béantes. Nous irons sans crainte, sans hésitation, sans confusion dans la terre-patrie : elle est si bonne, si belle. Bien entendu nous irons en observant tous les canons de la Sainte Église et avec la bénédiction du Patriarche œcuménique (de Constantinople, à la juridiction duquel le métropolite s'est soumis en 1931) (1), à qui nous adressons un profond hommage, parce que à une époque pénible, il nous couvrit de son omophore de pasteur suprême. Je ne sais pas s'il m'arrivera de prendre part à ce dernier acte de réunion de la partie dispersée de l'Église russe

(1) Rappelons ici brièvement les faits. On se souviendra qu'en 1929 le Vatican, les Églises orthodoxes, l'Église protestante de France et d'autres pays, et l'Église anglicane avaient organisé des semaines de prières pour les victimes des persécutions religieuses, particulièrement vives à cette époque en URSS. Le métropolite Euloge prit part aux services solennels de la cathédrale Saint-Paul à Londres et de l'Oratoire de Paris. Accusé d'agitation politique, il fut destitué en juin 1930 par le métropolite Serge de Moscou de la direction des paroisses russes à l'étranger. Quelques tentatives d'entente avec le patriarcat de Moscou ne donnèrent aucun résultat positif et la rupture des relations canoniques et administratives avec Moscou devint effective en décembre 1930. C'est à la suite de ces événements que Mgr Euloge s'adressa au Siège du patriarche œcuménique et que par acte patriarcal du 17 février 1931 fut créé l'exarchat russe d'Europe occidentale, donnant au diocèse de Mgr Euloge un fondement canonique solide, avec une organisation administrative spécifiquement russe et indépendante. Au télégramme de protestation de Moscou, le Patriarche œcuménique n'a fait que rappeler les droits de Constantinople en cette matière. (Le patriarcat œcuménique s'appuie ici sur le célèbre canon 28 de Chalcédoine (451), qui placerait tous les chrétiens orientaux de la *diaspora* sous la juridiction de Constantinople).

avec sa Mère spirituelle. Mais je suis déjà heureux à la pensée que cette grande cause avance et j'espère qu'elle sera bientôt couronnée de succès : afin qu'il y ait une, sainte et indivisible Église russe » (1).

Il est utile de citer ces paroles pour remettre les décisions ultérieures de cette partie de l'émigration russe dans leur véritable climat, caractérisé par une ardente nostalgie patriotique et par le désir de coopérer à l'œuvre de relèvement et de la reconstruction de leur propre pays.

L'événement central en 1945 dans l'émigration parisienne fut la visite du métropolite Nicolas de Kruticy, vicaire du patriarche Alexis (14 août-5 sept.). On vécut alors des jours assez mouvementés, où des considérations et des intérêts d'ordre ecclésiastique, national et politique entrèrent dans un conflit parfois critique. Pourtant la personne du Métropolite, d'un caractère aimable et accueillant, fit une impression des plus favorables sur tous ceux qui s'étaient approchés de lui. Cela fut certainement pour quelque chose dans les difficultés « psychologiques » à surmonter dans cette première rencontre.

La cause de l'union avait été entamée d'avance par une correspondance entre les métropolites Euloge et Nicolas, et puis avec le Patriarche de Moscou. Lorsque le métropolite Nicolas, en été 1945, fut à Londres, Mgr Euloge exprima le désir de le voir s'arrêter à Paris. Mais cette visite dut être remise à plus tard. Le résultat concret de cette visite fut la liquidation officielle du schisme de la juridiction eulogienne, schisme qu'on a reconnu avoir été seulement un phénomène accidentel, non pas une rupture proprement ecclésiastique. De sorte qu'il n'y eut pas d'actes officiels de pénitence ou de réintégration. Déjà le 11 septembre suivant le fait de la réunion fut confirmé par l'ordonnance patriarcale n° 1171.

Il y a eu cependant dès le début des mécontentements

(1) Cfr *Messager de la Vie ecclésiastique*, 15 mars 1945.

au sujet du procédé employé pour aboutir à ce résultat. Tout a été arrangé de manière privée et personnelle, sans consulter les évêques ni le clergé. Contrairement au principe de la *sobornost* on a été mis devant le fait accompli, bien que l'assemblée du 29 août du clergé et des laïques eut déjà fait connaître certaines divergences de vue. Contre le pathos de nationalisme, le professeur A. V. Kartašev, p. ex., exprima le souhait que tout se passât régulièrement et dans l'ordre. Mais cette attitude de prudence fut vite stigmatisée comme une opposition, voire une révolte.

Le 30 août 1945, Mgr Euloge envoya au Patriarche œcuménique de Constantinople un télégramme sollicitant son consentement pour qu'il puisse rentrer avec son troupeau au giron de l'Église-Mère de Russie. Vu la présence du vicaire patriarcal de Moscou, une réponse télégraphique immédiate fut demandée, afin de permettre au métropolite Nicolas de rentrer à Moscou avec cet accord canoniquement nécessaire. Mais la réponse ne vint pas et l'affaire aurait dû s'arrêter là pour le moment. Cependant sur une déclaration du métropolite Nicolas que des pourparlers entre Constantinople et Moscou étaient déjà en cours, Mgr Euloge, par un document daté du 2 septembre 1945, demanda au patriarche Alexis la réunion canonique avec l'Église de Russie. L'ordonnance du 11 septembre y répondit ; il y est dit que dans une session du Saint-Synode du 7 septembre, sous la présidence du Patriarche, il a été décidé de considérer le Métropolite et ses vicaires, l'archevêque Vladimir et l'évêque Jean, avec toutes les 75 paroisses de leur juridiction, réunis à l'Église-Mère et de garder tel quel à l'avenir l'exarchat de l'Église en Europe occidentale, avec à la tête Mgr Euloge comme exarque du patriarcat de Moscou. A ce moment le métropolite Euloge devint donc doublement exarque, étant également encore sous la juridiction constantinopolitaine. Aussi dans une adresse à ses paroisses il prescrivit de mentionner à la « grande entrée » le nom

du Patriarche de Constantinople « vu le fait que notre rattachement canonique au Patriarche œcuménique continue ».D'autre part, lorsque le 27 février dernier le nouveau patriarche de Constantinople Maxime annonça son élection au métropolite Euloge, il s'adressa à celui-ci comme à « *notre* exarque patriarcal des paroisses orthodoxes russes en Europe », en lui rappelant aussi à la fin la prescription canonique de la mention du nom patriarcal aux services liturgiques.

Ainsi la situation fut un peu compliquée, déjà à ce moment. L'arrangement était précipité et précaire, comme cela allait apparaître sans trop tarder. C'est comme couronnement à cette réunion de l'exarchat avec l'Église patriarcale que se fit l'acte de réconciliation civile du 14 juin de cette année, par lequel fut offerte aux émigrés russes en France l'occasion de la naturalisation soviétique. Voici la lettre que Mgr Euloge adressa à ce propos à l'ambassadeur de l'URSS en France, M. A. Bogomolov, en date du 22 juin 1946 :

Cher et hautement estimé Alexandre Efremovič

Je ne puis ne pas vous exprimer mes sentiments de joie profonde parce que, enfin, l'émigration russe pénètre et prend solidement pied sur son sol national et cesse d'être privée de tous ses droits.

C'est un grand événement dont la signification est énorme. Nous devenons de chers enfants, jouissant de tous leurs droits, de notre grande Mère-Patrie.

Désireux de marquer ce grand événement, j'ai donné l'ordre pour que le dimanche 30 juin soient célébrés dans toutes les églises de mon diocèse des Te Deum d'action de grâces, suivis de sermons appropriés à l'occasion de cet événement important.

Je vous informe, Monsieur l'Ambassadeur, que ce Te Deum solennel commencera à 10 h. du matin.

Veuillez agréer, etc. (1).

Un peu autrement se déroulèrent les efforts de réunion par rapport à *la juridiction dite de Karlovcy* présidée par

(1) Cfr *Nouvelles Russes*, 28 juin 1946.

le métropolite Anastase. Le métropolite Nicolas apporta de Moscou un « dernier avertissement », signé par le patriarche Alexis et daté du 10 août 1945, dans lequel était tracée brièvement l'histoire du groupement de Karlovcy et étaient énumérés les différents interdits lancés par l'Église de Russie contre ces organisations ecclésiastiques. Le métropolite Nicolas eut plusieurs entretiens avec Mgr Séraphim (Lukjanov) le représentant en France de la juridiction de Karlovcy. Dans la suite, celui-ci (indépendamment de son chef hiérarchique) s'est adressé au Patriarche de Moscou, lui disant que la séparation n'avait été qu'administrative et que lui et son clergé estimaient que le moment était venu de rétablir les relations normales avec le patriarcat moscovite. A cette demande on accéda promptement aussi. Bientôt, on vit Mgr Séraphim participer à la grande Liturgie solennelle du dimanche 2 septembre 1945 dans la cathédrale de la rue Daru, en concélébration avec les métropolites Euloge et Nicolas, deux autres prélats et 44 prêtres. On voulait ainsi célébrer la réconciliation des deux branches de l'Église russe en Europe occidentale. Il semble que les évêques de la juridiction de Karlovcy en Extrême-Orient (sauf l'évêque Jean de Shanghaï avec son clergé) se soient également ralliés à l'obédience patriarcale (1). Mais ça et là il y avait encore beaucoup d'hésitations et d'abstentions.

Avant de passer aux événements ultérieurs, résumons la position canonique à ce moment des Églises réunies de l'émigration, « formant une partie indivise de l'unique Église orthodoxe russe », comme s'exprime l'ukaze à ce sujet.

(1) L'Évêque de Shanghaï a fait récemment appel aux autorités chinoises lorsque le métropolite Victor de Pékin, après l'avoir suspendu de sa fonction le 16 juin, le somma de lui transmettre les biens de son siège épiscopal. — Notons encore en passant que le métropolite Mélèce (Zaborovskij) de Mandchourie est décédé à Kharbin le 24 mars dernier, à l'âge de 76 ans. Il fut le plus grand missionnaire russe de ce siècle.

Cet ukaze est conçu en 10 points. On y apprend que les paroisses jadis « patriarcales » entrent dans l'exarchat de l'Europe occidentale, dont le chef est le métropolite Euloge ou son successeur, assisté pour le moment de 4 vicaires. L'exarque présente les candidats pour la nomination des vicaires et les consacre avec le consentement du patriarche. Le cas échéant, le patriarche peut nommer des vicaires parmi ses propres candidats.

Le § 7 parle des droits élargis du métropolite-exarque : a) C'est lui qui organise la direction des vicariats et des conseils paroissiaux, se conformant aux conditions locales. b) Il a la compétence de récompenser les clercs de mérite avec toutes les distinctions ecclésiastiques, y compris la mitre pour le clergé blanc et la dignité d'archimandrite pour les moines. c) Il dirige l'activité de l'Institut théologique en fixant le programme d'études. Le § 8 prescrit que dans toutes les églises de l'exarchat on mentionne le nom du patriarche de Moscou et de toute la Russie. Selon le § 9 l'exarque devra chaque année présenter au patriarche un rapport détaillé sur tous les aspects de la vie ecclésiastique de l'exarchat. — Le § 10 précise la position canonique des paroisses sous la juridiction du métropolite Séraphim. Elles restent provisoirement, jusqu'à la nouvelle réglementation des affaires ecclésiastiques de l'émigration, sous la direction de celui-ci avec dépendance directe du patriarche de Moscou.

La mort de Mgr Euloge (dont les dernières paroles auraient été « Je me suis hâté, on m'a trompé, j'ai commis une erreur »), le 8 août dernier, a amené la crise inévitable et mis au jour la division latente. Le samedi 10 août arrivèrent par avion à Paris les deux délégués du Patriarche de Moscou, Grégoire, métropolite de Leningrad et Novgorod, et Photius, archevêque d'Orel et Brjansk. Une délégation du clergé désignée par l'archevêque Vladimir, avec Mgr Nikon en tête, vint les saluer à l'arrivée. Après les obsèques, le quatrième jour seulement de leur séjour en France, les deux évêques firent part à Mgr Vladimir d'un décret du Saint-Synode déclarant abolie, en droit et en fait, la juridiction du patriarcat œcuménique sur les paroisses d'Europe occidentale et la réintégration de ces paroisses sous l'obédience moscovite. On annonça aussi

la nomination du métropolite Séraphim en qualité de successeur de Mgr Euloge, bien que celui-ci eût désigné par testament (rédigé en 1943) l'archevêque Vladimir (1). Au Patriarche œcuménique fut envoyé par le Patriarche de Moscou un message où on lit : « Nous, avec Notre Saint-Synode, avons décidé de considérer comme expirée la juridiction temporaire du Très Saint Siège œcuménique sur les paroisses de l'Europe occidentale. Comme successeur du métropolite défunt Euloge nous avons nommé notre Exarque » (sans indication du nom du titulaire). Mgr Vladimir, au moment même où il reçut communication des deux documents, éleva des objections et demanda à ses deux hôtes d'assister à une conférence de son clergé qui devait se tenir l'après-midi dans l'église basse de la rue Daru. Ils déclinèrent l'invitation. Cette conférence du 14 août, convoquée par l'archevêque Vladimir, a mis en question la validité de la nomination du métropolite Séraphim. Voici la lettre-circulaire, datée du 15 août, envoyée aux recteurs des paroisses russes :

« S. Ém. le métropolite de Leningrad, venu pour les obsèques de S. Ém. le métropolite Euloge, m'a remis le 14 de ce mois, une décision de S. S. le patriarche de Moscou en date du 9 portant nomination de S. Ém. le métropolite Séraphim (Lukjanov) en remplacement du métropolite Euloge, exarque des patriarches de Constantinople et de Moscou.

La même décision prévoit la suppression de l'exarchat du patriarche œcuménique.

N'ayant reçu du Siège œcuménique aucune instruction à ce

(1) L'archevêque Vladimir de Nice, depuis 1925 vicaire du Métropolite défunt, dirigeait officieusement depuis plus d'un an l'Exarchat, par suite de l'état de santé de Mgr Euloge. En juillet dernier, ce dernier lui transmit officiellement toute la gestion des affaires diocésaines. D'autre part, le *Journal du Patriarcat de Moscou* avait annoncé, quelques mois auparavant, la nomination du métropolite Photius comme auxiliaire du prélat malade. On souligne que Mgr Vladimir n'a assumé ses fonctions actuelles que provisoirement, de sorte que la valeur juridique des dispositions testamentaires de Mgr Euloge n'entre pas en question pour le moment.

sujet, j'ai précisé au métropolite Grégoire (de Lningrad) que, tout en prenant connaissance de ces décisions, je formulais les plus expresses réserves et ne pouvais les tenir pour exécutoires.

En conséquence et en attendant les instructions du Siège œcuménique, il vous appartiendra d'honorer les noms des deux patriarches, ainsi que le mien, selon la forme habituelle » (*L'Époque*, 29 août).

Pour le 16 octobre, Mgr Vladimir, qui serait soutenu par l'Institut russe de Théologie, a convoqué une conférence des représentants de ces paroisses pour mettre la situation définitivement au clair. Dans une lettre du 17 septembre au clergé et aux fidèles de l'Exarchat, le patriarche Alexis a déclaré cette réunion illégale (1). Lors d'un sermon prononcé le 21 septembre dernier à Vanves, l'archevêque Photius, resté en France, annonça que la crise parisienne était entrée dans une nouvelle phase par le séjour à Paris du métropolite Germanos, représentant du patriarche œcuménique, venu de Londres pour étudier de près la situation. Mgr Germanos a envoyé un rapport à Constantinople (2). En attendant, le Patriarcat œcuménique ne reconnaît pas la validité de l'acte unilatéral de Moscou abolissant l'accord entre feu le métropolite Euloge et le Phanar.

Les choses en sont là au moment où nous écrivons. Bien qu'officiellement le litige se meuve plutôt sur le plan de la canonicité — et tout ici semble incertain et anormal, à différents degrés, il est vrai — la principale source des hésitations doit être cherchée dans une divergence de points de vue théologique par rapport au problème des relations de l'Église et de l'État. Le pouvoir bolchevique est-il en quelque façon porteur du ministère royal du Christ ? Se-

(1) On y trouve encore le même ton décidé pour ce qui concerne les rapports avec le Patriarcat œcuménique : « Nous avons déjà informé S. S. le Patriarche de Constantinople, le *9 août* de cette année (le lendemain donc de la mort de Mgr Euloge — T. S.) du retour sous notre juridiction des paroisses orthodoxes russes en Europe occidentale, et, par là, de l'abolition de sa juridiction sur l'Exarchat » (*Les Nouvelles Russes*, 4 oct. 1946).

(2) Cfr *Les Nouvelles Russes*, 27 sept. 1946.

lon le métropolite Anastase, de la juridiction duquel nous aurons encore à parler ci-après, ce pouvoir représente tout simplement le prince de ce monde — il serait satanique. Pour le parti de l'opposition actuelle, au sein de la « juridiction eulogienne », le régime soviétique tiendrait l'Église trop sous son influence et ne garantirait pas assez la liberté dont l'Église a besoin pour l'exercice de sa mission. D'autre part, pour V. Losskij et S. Pjanov (1) l'Église devrait se contenter de la situation historique dans laquelle elle est placée et ne pas exiger des conditions extérieures spéciales. Elle ne peut pas, selon ces auteurs, entrer impunément en lutte contre le gouvernement du pays. Tendre vers une telle liberté signifierait l'asservissement aux passions politiques. D'après cette opinion, l'état actuel de l'Église russe serait normal.

* * *

Tournons-nous maintenant vers ces portions de l'émigration russe, qui depuis longtemps sont indépendantes et reconnaissent l'autorité du Synode présidé par le métropolite Anastase.

Plusieurs paroisses en France de la juridiction de Mgr Séraphim n'avaient pas suivi leur archevêque en 1945 et s'étaient mises sous la JURIDICTION DU MÉTROPOLITE ANASTASE, le président du Synode de Karlovcy actuellement à Munich où il vient de célébrer son jubilé de quarante ans d'épiscopat (2). Lors de la démarche du patriarche de Moscou auprès du clergé de Karlovcy, le Métropolite s'adressa au monde russe en un long document de 15 pages imprimées exprimant avec force un *non possumus*. Ces paroisses françaises, en attendant un nouvel évêque, furent confiées à la direction de l'archimandrite Zosime, supérieur de l'Église russe à Versailles. De même, des paroisses de Londres, Bruxel-

(1) Dans une « lettre ouverte », publiée par *Les Nouvelles Russes* du 10 oct. et adressée à la conférence des dirigeants diocésains de l'Église russe en Europe occidentale. Dans le même sens parle N. Berdjaev dans *Die Nation* (Berne) 29 mai 1946 : *Das Schicksal der russischen Kirche.*

(2) On trouve à ce propos une esquisse biographique dans *Les Annales de l'Église*, n° 3, 1946.

les, Luxembourg, Rome et celles de Suisse se sont montrées solidaires avec le métropolite Anastase, comme aussi la communauté de Jérusalem sous la direction de l'archimandrite Antoine, auquel se rattachent plusieurs paroisses et monastères (1). En août 1945 se sont joints officiellement à la juridiction du métropolite Anastase les membres du Synode de l'Église orthodoxe d'Ukraine avec leur chef Mgr Pantélémon, archevêque de Kiev. La même question se posa pour l'épiscopat blanc-russien sous le métropolite Pantélémon, qui se trouve en Allemagne avec les archevêques Benoît et Philothée et les évêques Stéphane, Athanase et Grégoire. Le nombre des évêques dépendant directement du métropolite Anastase, monte à 15. Le nombre des fidèles est évalué à un million avec environ 200 prêtres. En Allemagne (zone anglaise) ce fut surtout l'archimandrite Nathanael (sacré évêque en 1945 à Genève) qui déploya, grâce à sa connaissance de l'anglais, un effort remarquable en organisant rapidement des paroisses. En six mois, il y en eut 19, pourvue chacune d'une section de la fraternité de St.-Job de Počaev, laquelle s'occupe en partie d'œuvres missionnaires et en partie d'œuvres de bienfaisance et d'assistance sociale. Le centre en est à Hambourg, où les moines reprirent leur travail traditionnel d'éditeurs. C'est en zone américaine, où se trouve la partie la plus importante de l'émigration russe, ancienne et nouvelle, qu'on a le plus besoin de secours spirituel. Sous l'impulsion de Mgr Anastase une centaine de communautés orthodoxes se sont organisées, dont une vingtaine en Autriche occidentale. Une grande œuvre missionnaire a été mise sur pied, principalement parmi la nouvelle émigration soviétique, qui compte en Europe centrale des centaines de milliers d'Orthodoxes : Ukrainiens, Russes-Blancs, Baltes, Cosaques

(1) Le voyage du patriarche Alexis dans le Proche-Orient a été plein de succès, sauf pour ce qui concerne les Églises orthodoxes russes. Il ne visita aucune église ou institut orthodoxe russe, et il y en a plusieurs.

caucasiens et Grands-russes. Leur avenir est incertain et la religion est leur seule consolation. On sait que le Synode des Évêques du métropolite Anastase a protesté auprès des autorités alliées contre le refoulement forcé de ces Russes en territoire soviétique.

Ce synode de l'Église russe libre a siégé en avril dernier à Munich, sous la présidence de Mgr Anastase. Il a réuni 26 évêques, dont 16 participèrent personnellement à la réunion, tandis que les autres s'y firent représenter. Furent présents les porte-parole des diocèses orthodoxes des États-Unis et de l'Amérique latine, de l'Europe centrale non-occupée par l'armée rouge, du diocèse de l'Europe occidentale indépendant de Moscou, de la Palestine, de l'Extrême-Orient et de l'Australie. La Conférence exprima son accord concernant la position adoptée par son président à l'égard du patriarcat de Moscou. Voici quelques extraits de leur déclaration du 26 avril :

« ... notre conscience de pasteurs nous interdit de donner suite à ces appels (c'est-à-dire de reconnaître la suprématie canonique du patriarcat de Moscou) tant que l'autorité suprême ecclésiastique en Russie se trouve en alliance contre-nature avec le pouvoir sans-Dieu, et tant que l'Église russe est privée de sa liberté véritable à laquelle elle a droit par son essence divine.

Certes, nous n'ignorons pas que depuis la guerre le pouvoir soviétique a dû rétablir l'Église dans certains de ses droits légitimes qui lui avaient été ravis. Toutefois, la liberté octroyée à l'Église russe est extrêmement restreinte, et est plus apparente que véritable. Cette liberté doit être en outre achetée par des obligations imposées au clergé de la part des autorités, obligations incompatibles avec la haute dignité de l'Église ».

Après avoir réclamé la libération des évêques et des prêtres, « confesseurs de la Foi orthodoxe », et la liberté de prédication et d'éducation, la déclaration poursuit :

« En regrettant profondément la situation actuelle pénible et asservie du haut clergé et des prêtres en Russie, nous ne prétendons pas exiger d'eux des sacrifices au-dessus de leurs forces et

les charger d'un poids insupportable. Toutefois, nous ne pouvons pas ne pas relever que le haut clergé de l'Église russe, notamment ses chefs, suivent actuellement une voie incertaine et dangereuse » (1).

Rappelant une parole de Grégoire le Théologien qu'« on trahit Dieu par le silence », on aborde le point qui a troublé un peu partout les consciences, notamment lors de la visite du métropolite Nicolas, qui nia, semble-t-il, le fait des persécutions dans le passé.

« Ils affirment... qu'il n'existe pas et n'a jamais existé de persécutions de l'Église par le pouvoir bolchevique. Ils se moquent ainsi de la sainte souffrance d'innombrables martyrs et confesseurs de la Foi, qu'ils osent assimiler à de vulgaires criminels politiques, ayant été châtiés soi-disant légitimement par le gouvernement. Il y a là un énorme péché à l'égard de la mémoire sacrée de ces martyrs, une calomnie contre l'Église notre Mère, dont le haut clergé qui en a pris la responsabilité devra répondre devant Dieu et l'histoire ».

La déclaration est signée par le Président et par l'archevêque Pantélémon, les évêques Dimitri, Léonce, Euloge et Théodore (ukrainiens), les archevêques Benoît et Philothée, les évêques récemment sacrés, Alexandre (Lovckij), administrateur des chapelles orthodoxes dans les camps en zone américaine, Nathanaël (Lvov), administrateur en zone anglaise, et Séraphim (Ivanov), jadis chef de la mission russe en Ukraine carpathique.

De cette conférence date la division en 6 vicariats de la nombreuse émigration russe en Europe centrale. Auprès du siège métropolitain (Munich) a été érigé un comité d'assistance pour les immenses besoins matériels de ces fidèles en détresse. Les évêques en concile se sont aussi intéressés à la position et à l'attitude de l'ÉGLISE RUSSE EN AMÉRIQUE vis-à-vis des événements ecclésiastiques récents.

(1) A ce propos nous ne pouvons pas nous empêcher de penser à un article du métropolite Nicolas dans le *Journal du Patriarcat*, n° 4, 1944, intitulé *Sur l'autel de la Patrie*, où est racontée avec enthousiasme la donation solennelle d'une colonne de tanks, offerte par l'Église russe à l'armée.

Arrêtons-nous-y également quelques instants.

* * *

D'abord un peu d'histoire : Jusqu'à la révolution, les Russes formaient le groupe orthodoxe dominant en Amérique. Ils y fondèrent leur première mission en 1784, en Alaska. Le monastère de Valaam y envoya des moines-missionnaires. L'Alaska était devenu ainsi une colonie russe lorsqu'en 1867 les États-Unis l'achetèrent. Le premier évêque fut le fameux Innocent Venjaminov (1840). En 1872 le siège épiscopal fut transféré à San Francisco et en 1905 à New-York, où, après la révolution, le chef de l'« Église Vivante », Jean Kedrovskij, prit possession de la cathédrale russe. Au synode de Détroit en 1924, l'épiscopat américain russe se déclara indépendant en se mettant du côté du Synode de Karlovcy. Il est intéressant de lire la décision prise alors : « La solution définitive de la question des relations entre les Églises russe et américaine appartient au futur concile de l'Église orthodoxe russe légitimement réuni. Ce concile ne doit pas seulement être légitimement rassemblé, mais doit contenir également des représentants de l'Église américaine et travailler dans des conditions de liberté politique, laquelle devra garantir aux décrets la plénitude d'autorité ecclésiastique. En outre il doit être reconnu comme légitime par l'Église orthodoxe œcuménique ». En 1933, l'archevêque Benjamin fut envoyé par Moscou en Amérique pour obtenir une déclaration de loyauté envers le patriarcat et le gouvernement soviétique, ce qui fut rejeté par le concile de Cleveland en 1934. Toutes les 229 paroisses se rallièrent à cette décision et l'archevêque Benjamin s'installa à Brooklyn sans adeptes (1).

Au moment de l'entrée en guerre de la Russie, tous les évêques orthodoxes d'Amérique s'unirent dans une déclaration de loyauté envers les alliés. Ils déclaraient parler au nom de 6 millions de fidèles. De ce nombre les Russes ne constituent qu'un total de 500.000 fidèles. Comme représentant du patriarche de Moscou, reconnu par le gouvernement soviétique, l'archevêque Benjamin, à présent chef d'une quinzaine de paroisses, apposa sa signature sur ce document. Mais le métropolite Théophile, le successeur,

(1) Cfr *Sobornost* N° 29, 1944.

depuis 1934, du métropolite Platon, dressa une proclamation spéciale au nom des 9 évêques et des 300 prêtres de sa juridiction. L'élection du métropolite Serge au siège patriarcal fut reçu avec joie par tous les Russes américains et, dans les églises de Mgr Théophile aussi, le nom du patriarche fut inséré à la Liturgie. Mais il resta toute une série de difficultés d'ordre juridique à élucider et puis, il fallait faire comprendre à Moscou le caractère nettement « américanisé » de l'Église russe aux États-Unis.

Citons à ce propos un passage intéressant dans le *Church Times* du 19 juillet 1946 : « Avec la rapide américanisation des enfants et petits-enfants des immigrés, le temps n'est plus loin où les divisions et troubles des Églises plus anciennes n'auront plus de sens pour l'orthodoxie américaine. On prévoit qu'endéans quelques décades tous les groupes orthodoxes en Amérique se réuniront en une seule Église orthodoxe américaine de langue anglaise ». — En effet, en décembre 1942 s'est formée déjà une fédération des 4 groupes orthodoxes grec, russe, syrien et serbe, où c'est le même archevêque Benjamin qui représente les Russes. Mais ceux de la juridiction de Mgr Théophile se sont tenus à l'écart et n'en font pas partie.

Lors de l'intronisation du patriarche Alexis en 1945, l'Église russe d'Amérique envoya à Moscou une délégation témoignant ainsi de son attachement au nouvel élu. Elle n'a pourtant pas pu accepter la nouvelle proposition de loyauté envers le pouvoir soviétique et demanda l'autonomie tout en reconnaissant le patriarche comme chef suprême. Cela étant refusé, elle a préféré ne rien changer mais on fait dans les églises la mémoire du patriarche de Moscou.

Dans un message issu du concile tenu à Chicago le 20 mai 1945, les évêques de l'Église russe en Amérique disent avoir soigneusement examiné la nouvelle situation. On engage les fidèles et le clergé à poursuivre, tranquillement et en paix, la vie ecclésiastique, sans troubles qui pourraient faire douter de leur loyauté envers les lois des

États-Unis et du Canada et envers leurs institutions nationales. L'épiscopat ne veut reconnaître aucune innovation et ne désire pas d'exarchat dépendant de l'étranger, « afin que la liberté dans le Christ soit manifeste aux Orthodoxes et aux croyants des autres confessions qui sont en rapport avec nous, vivant dans des conditions de complète liberté civile dans la grande Amérique ».

Ce message, daté du 15 juillet 1945, est signé par le métropolite de toute l'Amérique et du Canada Théophile, les archevêques Tychon, Vital et Arsène, les évêques Alexis, Joseph, Léonce, Benjamin, Jérôme et Macaire.

L'arrivée aux États-Unis de l'archevêque Alexis de Jaroslavl en septembre 1945 signifia une nouvelle tentative de rapprochement. Mais les prélats américains, réunis en concile en décembre de cette même année, ne purent de nouveau pas se décider à accepter les propositions de Moscou. Ils déclarèrent vouloir bien reconnaître le patriarche mais un peu comme les prélats de l'Église épiscopalienne américaine reconnaissent l'archevêque de Cantorbéry, c'est-à-dire comme un chef spirituel de l'Église. Ils insistèrent sur le souci de conserver entre leurs mains la responsabilité administrative des Églises du continent américain.

Voici en substance comment Mgr Théophile a justifié sa position : « Le décret n° 94 des autorités de Moscou doit être rejeté en ce qui concerne l'Amérique. Ce décret interdit aux ecclésiastiques de discuter la politique russe ». Le Métropolite souligne « qu'il ne saurait être appliqué dans ce pays où les membres du clergé orthodoxe sont citoyens américains et sont de ce fait libres de discuter ce qui leur plaît ». On termine en disant : « Nous sommes citoyens américains et non pas citoyens soviétiques ; le patriarcat de Moscou ne peut donc nous donner d'ordres qui soient en contradiction avec les droits constitutionnels de notre république nord-américaine ».

On décida de remettre à 1947 la décision définitive relative au projet de réunion de l'Église russe américaine avec le patriarcat de Moscou. Notons que 90 % des dirigeants

orthodoxes se sont prononcés en faveur d'une réconciliation avec Moscou sur la base d'une pleine autonomie ; 5 % se sont opposés à l'établissement de toute espèce de liens. Les 5 % restant demandèrent la subordination de l'Église d'Amérique à l'Église-Mère. Il n'en est pas moins vrai que les tentatives de réconciliation arrivèrent pratiquement à un point mort.

Au début de cette année 1946 le périodique russe *Novoe Russkoe Slovo* de New-York publia une interview de l'archevêque Alexis de Jaroslavl. D'après lui, la demande adressée au métropolite Théophile de s'abstenir de toute propagande anti-soviétique n'a pas été maintenue. L'Archevêque a abandonné cette condition parce que l'Église russe aux États-Unis a déclaré en 1944 de son propre chef « qu'en aucun cas l'Église ne pouvait se transformer en arène politique ». « Cette garantie suffit à l'Église patriarcale ».

SŒPI, nº 26, annonce enfin qu'on n'attendra pas jusqu'en 1947 pour résoudre ces problèmes. Pour le 19 novembre 1946 le grand concile des évêques russes en Amérique est convoqué à Cleveland ; il sera présidé par Mgr Théophile de San Francisco et y assisteront 8 évêques, 300 prêtres et 300 laïques, représentant 350 communautés orthodoxes des États-Unis et du Canada. On s'attend à ce que le patriarche de Moscou envoie un représentant à cette réunion pour proposer une nouvelle formule de réconciliation. On comprend facilement l'importance « idéologique » de ce concile, appelé à résoudre une question si longtemps débattue qui intéresse à un haut point l'émigration russe tout entière (1).

(1) Lors du décès de Mgr Euloge le métropolite Anastase adressa une lettre de condoléance à l'archevêque Vladimir. Dans sa réponse Mgr Vladimir écrivit : « ...Votre condoléance fraternelle fut pour nous d'autant plus consolante que nous dans nos prières n'avons jamais cessé de rester en union avec Votre Béatitude. Nous continuerons à prier le Pasteur suprême, afin qu'Il dirige Son héritage » (*Les Annales de l'Église*, juin-août, nº 3, p. 58). Que dans cette même prière puissent se retrouver bientôt tous ceux que troublent si profondément les hésitations et divisions du moment.

Mgr Euloge. Dans une édition spéciale du *Patriote Soviétique* du 10 août 1946 nous trouvons quelques données biographiques sur le métropolite défunt, qui joua un rôle si important dans l'histoire de l'émigration russe, surtout de celle en France.

Né le 10 avril 1868 au village de Somovo, district d'Odoev, dans la région de Tula, Basile Semenovič Georgievskij passa par l'école ecclésiastique de Tula et le séminaire de la même ville. Il acheva ses études en 1892 à l'Académie ecclésiastique de Moscou, sans entrer dans les ordres. Il devint professeur dans l'école ecclésiastique d'Efremovo. En 1895 il fait profession monastique et en 1897 il est nommé inspecteur du séminaire de Cholm. Le 12 janvier 1903 d'archimandrite il est élevé à la dignité d'évêque de Cholm. En 1907 il est élu membre de la deuxième Douma et y devient président de la commission des affaires confessionnelles. Un peu avant la guerre de 1914 il est fait archevêque de Volhynie. Pendant la guerre il est nommé administrateur des affaires ecclésiastiques en Galicie, et en 1917 il fait partie de la commission pour préparer le concile panrusse. En 1918, à cause de la guerre civile, Mgr Euloge ne peut rentrer dans son archidiocèse, se rend en Yougoslavie et s'y consacre à l'activité pédagogique dans un institut de jeunes filles. De 1921 date son gouvernement des paroisses russes en Europe occidentale. Le patriarche Tychon lui conféra en 1922 le titre de métropolite.

Le reste de sa vie est connu et quelques grands événements en ont été tracés encore ci-dessus. Le journal cité loue son patriotisme et relève son activité charitable. Rappelons surtout qu'il fut le fondateur et recteur de l'Institut russe de Théologie à Paris. Aux obsèques, où officia le représentant spécial du patriarche de Moscou, le métropolite Grégoire de Leningrad et de Novgorod assisté de Mgrs Vladimir et Séraphim et d'autres prélats, furent présentes plusieurs personnalités du Mouvement œcuménique. En effet, les efforts du défunt pour rapprocher l'Orient et l'Occident devront être considérés parmi ses grands mérites. Il fut à Utrecht en 1938 lors de l'élaboration du projet de constitution du Conseil œcuménique des Églises.

Selon M. Paul B. Anderson (1) le patriarche Alexis voudrait faire poursuivre ce travail commencé par le métropolite Euloge, comme un préliminaire à la participation de l'Église russe tout entière à cette entreprise de grande envergure.

15 octobre 1946. D. Th. S.

ACTUALITÉS.

Église catholique.

S. Exc. Mgr Pie-Eugène Neveu des Augustins de l'Assomption, évêque titulaire de Citrus, administrateur apostolique de Moscou, est décédé inopinément à Paris le 17 octobre. Le prélat défunt était né en 1877 à Giers (Loiret). Il entra à l'Assomption en 1895, émit ses vœux perpétuels en 1897. Successivement professeur au séminaire slave d'Andrinople, professeur à Varna après avoir reçu l'ordination sacerdotale à Constantinople en 1905, il commence sa carrière russe en 1907 avec la nomination à l'aumônerie du Bon Pasteur à Saint-Pétersbourg ; il devient peu après curé de Makeevka (Bassin du Donetz), y souffre beaucoup pendant la révolution communiste. Le 11 mars 1926, Mgr Neuveu est sacré évêque avec le titre de Citrus et d'administrateur apostolique de Moscou. Il résida dans cette ville jusqu'en 1934, date à laquelle il retourne provisoirement dans sa patrie et ne peut plus dans la suite rejoindre son poste.

Le 5 mars 1945 mourait le chanoine Hippolyte Hemmer, curé de la Trinité à Paris et membre éminent de la troisième et quatrième conversations de Malines.

Le 17 mai dernier, décès en Hollande du R. P. H. Van Keulen, C. ss. R., à l'âge de 77 ans après cinquante ans de

(1) Cfr *The Living Church*, août 1946.

vie religieuse. Il fut jusqu'en 1944 le président zélé de l'*Apostolaat der Hereeniging*.

URSS. — M. Poljanskij, président de la Commission pour les affaires des organisations religieuses (autres que l'Église orthodoxe russe) a relevé dans une interview (1) que la juridiction de cette commission englobe — nous citons — « l'Église arménienne, les vieux-croyants, les Églises luthérienne, catholique-romaine, uniate-grecque, l'Église évangélique, les adventistes, les musulmans, les juifs et les bouddhistes ». Les « catholiques-romains » n'ont point de relations directes avec le Pape. Il ne serait pas juste, de l'avis de M. Poljanskij, que des citoyens soviétiques soient en rapport avec un État qui n'entretient point de relations diplomatiques avec l'Union soviétique. Une église catholique existe à Moscou, desservie par le « doyen » Labarthe. Elle sert surtout aux ambassades française et américaine, mais également aux citoyens soviétiques.

L'ÉGLISE GÉORGIENNE, bien qu'autocéphale, semble ressortir à la Commission de M. Karpov. Cette vieille Église du Caucase (elle date du IVe siècle) est de nouveau, dit-on, en possession de la plupart de ses anciennes églises, y comprises la cathédrale de Sion à Tiflis et celle de Mzhet. On compte cinq diocèses, dont le chef est le patriarche-catholicos Callistrate (Cincadze), âgé de 80 ans.

L'ÉGLISE ARMÉNIENNE en Géorgie prend également un nouvel essor. Il y a 37 étudiants au séminaire d'Etchmiadzin. Bien que la propagande religieuse en dehors des cercles ecclésiastiques ne soit point autorisée en URSS, les autorités soviétiques ont fait filmer la récente élection de Georges VI à la dignité de catholicos à Etchmiadzin.

(1) Relatée dans *Religion and the People* de septembre ; cfr *SŒPI*, 1946, n° 34.

Notons que le doyen de Cantorbéry, le Rev. Hewlett Johnson, assista à la cérémonie, ainsi que M. Ivan Poljansky, qui apporta les salutations du Gouvernement. De grands groupes d'Arméniens de la diaspora rentrent pour le moment en Arménie soviétique, d'ailleurs au grand regret des Orthodoxes de Syrie et du Liban, car leur minorité parmi les musulmans est ainsi encore plus accentuée.

Mentionnons à ce propos — comme fait peut-être significatif — une certaine vitalité croissante des musulmans en terre russe. Il semble que l'ISLAM soit assez actif en matière de littérature religieuse. A Moscou on a imprimé le Coran en langue arabe et dans la même langue paraîtraient en URSS plusieurs journaux musulmans. Remarquons également l'ouverture autorisée de nouvelles écoles de théologie à Tachkent et à Boukhara. Déjà 100 étudiants s'y seraient inscrits. En automne 1945 un pèlerinage de l'Islam soviétique s'est rendu à la Mecque, qui fit grande sensation par son nombre et sa splendeur.

Quant aux communautés israélites, elles n'ont pu se relever que tardivement, mais reprennent maintenant vie elles aussi. Il y a environ 300 synagogues dans l'Union soviétique, dont 14 à Moscou.

Arrêtons-nous un peu plus longuement aux détails qu'on possède sur les ÉGLISES ÉVANGÉLIQUES en URSS. Celles-ci montrent beaucoup d'esprit d'initiative (1).

Depuis quelque temps un périodique évangélique intitulé *Bratskij Vestnik* paraît à Moscou, publié par le Conseil de l'Union des baptistes, évangéliques et pentecôtistes de l'URSS, fondé le 21 octobre 1944. Chaque fascicule porte pour entête des versets bibliques qui sont le fondement de la foi de ces groupes. Ces fascicules contiennent des rapports sur la vie des différentes Églises dans

(1) Cfr *SŒPI*, 1946, n° 28.

toutes les parties de la Russie, y compris les territoires annexés de la Russie subcarpathique, de la Russie Blanche et des républiques baltes.

A propos de la fusion mentionnée des groupes évangéliques, les rapports parus dans les nos 1 et 2 de 1946 relèvent que « cette fusion s'est démontrée juste au point de vue historique. Dieu l'a bénie et elle a eu d'heureuses conséquences à tous points de vue ». Une courte rétrospection de l'histoire des Églises libres en Russie indique comme événements marquants : 1) la convocation de la première conférence évangélique à Saint-Pétersbourg en 1884 par les frères Paškov et Modeste von Korff ; 2) le premier congrès mixte des baptistes et des évangéliques tenu à Moscou en 1920, début d'une collaboration plus étroite entre ces groupes ; 3) la fusion définitive de 1944.

Cinquante anciens ont été nommés en qualité d'administrateurs des communautés évangéliques de toute la Russie. Ces anciens ont entrepris de nombreux voyages, visitant des centaines de paroisses, les aidant à se réorganiser.

Dans les quelques 2.000 paroisses (contre 500 avant la Révolution) l'assistance aux cultes est grande.

Le Rev. Stanley Evans, éditeur du bulletin *Religion and the People*, décrit un culte à l'église baptiste de Moscou : « Je n'ai jamais rien vu de pareil de ma vie... 1200 fidèles avaient pris place dans l'église qui ne comptait que 500 places. Le culte dura deux heures et demie. La scène était impressionnante ». L'auteur ajoute que le matériel de construction pour l'agrandissement de l'église a été fourni par le Gouvernement à des conditions très avantageuses et l'autorisation de bâtir une nouvelle église a été accordée.

Citons aussi selon la même source et toujours à titre d'information ce qu'écrit le président de l'Union des chrétiens évangéliques M. J. I. Šidlov :

« Dans le domaine de la législation religieuse, la Révolution d'octobre a donné à notre pays les fondements de la véritable liberté de conscience, manifestée avant tout dans la séparation de l'Église et de l'État. L'existence d'une seule Église jouissant de privilèges spéciaux sous l'ancien régime conduisait forcément à une limita-

tion des droits des autres confessions et portait préjudice à la liberté de conscience. La séparation de l'Église et de l'État implique que toutes les confessions ont les mêmes droits et que l'État les traite toutes également avec équité. Les dispositions législatives prises dans la suite par le Gouvernement soviétique ont consolidé le principe de la liberté de conscience ».

Le pasteur Jousselin, qui en sa qualité de président de la délégation des dirigeants des Mouvements de Jeunesse de France a fait récemment avec d'autres invités un voyage en URSS, écrit dans la *Réforme* du 24 et 31 août 1946 quelques-unes de ses impressions, qui sont d'un caractère plus général.

Il parle lui aussi de la grande affluence à l'église baptiste de Moscou. Il exprime son étonnement d'avoir trouvé chez le pasteur de cette église une Concordance en gros volume, éditée à Leningrad *en 1928*. « L'assistance aux cultes, déclare le pasteur, serait d'après une estimation récente, dans les villes de 15 %, et de 50 % dans les campagnes. Quant au chef suprême de l'Église géorgienne il estime que 80 % de la population géorgienne d'origine Orthodoxe est croyante. Le très grand nombre de croix observées dans les cimetières, y compris les cimetières récents, confirme ces observations ».

Selon le même témoin une faiblesse actuelle de la vie ecclésiastique provient de la composition du clergé Orthodoxe et du recrutement des pasteurs. L'Église baptiste, qui autrefois avait un institut spécialisé, ne l'a plus, mais espère le rouvrir ; les pasteurs sont choisis parmi les laïcs pieux des paroisses et n'ont pas de formation spéciale. Pour la même raison le patriarcat de Moscou a ordonné des prêtres parmi ses diacres. Mais, comme nous le savons déjà, il possède des séminaires pour les études supérieures et trois académies, à Moscou, Leningrad et Kiev.

« Les méfiances entre Églises semblent vives, dit encore le pasteur Jousselin. Mais certains de nos informateurs ont été intéressés par l'effort œcuménique et spécialement par la Semaine de Prières pour l'Unité ».

Balkans. — On sait que l'Église russe fait de grands efforts pour apaiser les multiples divergences entre les autocéphalies des Balkans. Aussi a-t-elle prêté son concours pour la réconciliation de l'Église bulgare avec le patriarcat de Constantinople. Le revers de la médaille est un certain anti-occidentalisme, pour ne pas préciser d'avantage ici. Seule l'Église grecque semble entièrement revêche à l'influence centralisatrice russe. En général dans les milieux où la crainte de cette influence domine, on constate comme réaction une tendance vers une plus grande collaboration avec les chrétientés de l'Occident. La tournée que le patriarche Alexis a faite en Syrie, Palestine et Égypte, pour rendre la visite des dignitaires qui furent présents à son intronisation, marque le début de son activité d'unification de l'Église Orthodoxe en dehors de la Russie. Par là il ne faisait que continuer dans la ligne du patriarche Serge, dont l'idéal fut toujours de faire sortir un peu le monde Orthodoxe de son provincialisme. Faire la distinction entre le patriarcat de Moscou et les idéologies, politiques et autres, des Soviets, voilà cependant le problème pour beaucoup. Le fait marquant que nous aurons à constater dans la vie ainsi influencée de certaines Églises orthodoxes balkaniques est la séparation de l'Église et de l'État.

BULGARIE. Le grand événement est la LEVÉE DU SCHISME, qui tenait l'Église bulgare en dehors de la communion du Siège œcuménique depuis 1872.

C'est à cette date que le patriarche Anthime VI de Constantinople déclara cette Église schismatique, coupable de s'être organisée en communauté nationale sans le consentement du patriarcat. Depuis lors les circonstances se trouvaient profondément modifiées dans le domaine politique et religieux. Certaines autocéphalies avaient même renoué les relations de communion avec l'Orthodoxie bulgare. Le temps ayant accompli son œuvre d'apaisement, la bonne volonté a suffi pour restaurer l'antique unité. En janvier 1945,

le métropolite Stéphane de Sofia, un membre actif du Mouvement œcuménique, fut promu exarque de l'Église bulgare, après que le Synode bulgare eut décidé de restaurer l'exarchat. Le projet était soutenu par le nouveau gouvernement. Peu après son élection Mgr Stéphane entra en négociations avec l'Église de Constantinople. Il soumit une requête au patriarche de Moscou, le priant d'intercéder. Le patriarche œcuménique consentit à recevoir une délégation bulgare (conduite par les métropolites de Tyrnovo et Nevrokop). Une commission de prélats des deux hiérarchies put constater que les conditions étaient réalisées pour permettre l'abrogation du schisme. Une concélébration solennelle, le 25 février 1945, consacra le retour à la communion ecclésiastique et les Églises Sœurs en furent averties. Le dimanche 4 novembre enfin, Mgr Stéphane rendait visite au Phanar et célébrait la Liturgie, entouré des membres du Saint-Synode de la Grande Église.

Depuis lors les RAPPORTS ENTRE LES ÉGLISES RUSSE ET BULGARE se développent de plus en plus. En mai 1945 le patriarche Alexis envoya en Bulgarie une délégation présidée par l'archevêque de Pskov, Grégoire. L'exarque Stéphane a rendu la visite et séjourna du 27 juin au 17 juillet à Moscou, Leningrad et Kiev. Notons qu'à cette occasion le patriarche Alexis demanda à Mgr Stéphane de lui procurer un rapport sur « le Mouvement œcuménique et les Églises Orthodoxes ». Mgr Stéphane a chargé le professeur S. Zankov, un vétéran de ce Mouvement, de rédiger ce mémorandum. — L'Exarque invita le patriarche de Moscou au congrès de l'Église orthodoxe qui allait se tenir en été dernier à Sofia, pour la célébration du millième anniversaire de la mort du premier saint bulgare, Jean de Ryla, dont les reliques se trouvent au monastère du même nom. Le patriarche Alexis y vint accompagné du métropolite Grégoire de Leningrad. La fête des SS. Cyrille et Méthode (11 mai) célébrée à Sofia en présence des hôtes russes, devint une grandiose démonstration de l'union des peuples slaves. Le gouvernement entier assista à la messe patriarcale. Au pèlerinage de Ryla le chef communiste G. Dimitrov a même fait un panégyrique de l'Église bulgare, disant entre autres :

« L'Église de Bulgarie a nourri la conscience nationale du peuple bulgare. La nouvelle Bulgarie démocratique n'existerait pas si, aux sombres jours de l'oppression, il n'y avait pas eu des monastères pour conserver vivant notre sentiment national et préserver notre peuple de l'anéantissement ».

Ce qui n'empêche pas l'organe officiel de l'Église bulgare, le *Journal ecclésiastique* (1) de parler sur un ton assez soucieux des obstacles que lui dressent certaines autorités civiles, qui « tendent à limiter l'influence de l'Église dans les institutions publiques (orphelinats, asiles de vieillards, jardins d'enfants, colonies de vacances, etc.) ».

L'Église, explique le message, a de tout temps regardé l'action en faveur du bien général comme l'un de ses plus hauts devoirs. Elle ne saurait consentir à ce que ce service, que Dieu lui a ordonné de rendre à son prochain, lui soit ravi. Dans ce domaine l'Église ne compte sur aucun appui de l'État mais elle défendra les droits dont elle jouit depuis mille ans, et qui ne s'opposent ni à l'ordre public ni à la souveraineté de l'État.

Le mariage civil obligatoire a été introduit, mais 85 % des mariages civils sont encore suivis d'une cérémonie religieuse. L'instruction religieuse dans les écoles a été abolie. On peut cependant s'attendre à ce qu'elle devienne facultative, selon une décision prise au CONGRÈS ANNUEL DU CLERGÉ le 27 juin à Sofia. D'après le Dr. Ivan Paškov, qui, de la part du Gouvernement, porta les salutations à cette assemblée, la séparation de l'Église et de l'État ne serait pas encore effectuée, vu que l'Église a encore besoin d'aide et de soutien. Il recommanda en même temps aux prêtres réunis de changer la constitution en vue de réduire l'influence épiscopale sur leurs activités. On s'étonne un peu de l'accueil facile qui a été fait ici à cette nouvelle « invasion de l'esprit laïque ». En effet, en tête des résolutions du Congrès, on voit celle de convoquer un Conseil de l'Église, chargé d'élaborer une nouvelle constitution ecclésias-

(1) N° 14 ; cfr *SŒPI*, 1946, n° 27.

tique sur une base démocratique. Une autre décision, plus rassurante celle-là, parle de soutenir les efforts en faveur de l'unité des Églises orthodoxes et des autres Églises chrétiennes, en face de la misère matérielle et morale qui sévit dans le monde entier.

« S'il est vrai que le monde retrouvera le chemin vers le Christ par la souffrance, il n'est pas moins vrai que les Églises ne proclameront un message efficace que si elles sont unies et si leur action est fondée dans le Christ ».

YOUGOSLAVIE. Ici la séparation de l'Église et de l'État est un fait accompli. Elle a commencé par l'introduction du mariage civil obligatoire et l'instruction religieuse facultative. Puis est venue l'abolition de la subvention de l'État à l'Église et enfin la confiscation des biens ecclésiastiques par l'État. Le message de Pâques de cette année publié par le Saint-Synode de l'Église orthodoxe serbe, traduit toute la portée angoissante de la nouvelle situation, mais il est aussi d'une très haute inspiration chrétienne :

« L'Église sera-t-elle désormais si faible, qu'elle parviendra tout juste à se maintenir comme une invalide ?... Non, l'Église peut bien être plus pauvre qu'auparavant, mais elle ne périra pas. Elle prêchera le message du Christ ressuscité, de la puissance et de la sagesse de Dieu, avec une force spirituelle nouvelle... nous sommes fermement convaincus que notre peuple, qui craint Dieu, restera fidèle à l'Église et prêt aux sacrifices nécessaires.... Ne craignez pas, l'impiété n'est rien de nouveau ; déjà les Écritures la mentionent : L'insensé a dit en son cœur : Il n'y a point de Dieu !... Beaucoup s'éloignent de Dieu, mais nombreux sont les incroyants qui retournent à Lui. C'est pourquoi nous croyons que le nouvel évangile de l'athéisme attisera la flamme de notre foi et renouvellera toute notre vie comme au temps des Apôtres ».

La hiérarchie orthodoxe, conjointement avec l'Église catholique en Yougoslavie (dont les déboires sont suffisamment connus) s'oppose à l'ingérence de l'État dans le domaine proprement religieux. Le Saint-Synode a refusé de

s'associer à certaines critiques contre le Saint-Siège dont il partage les difficultés. Au début le gouvernement de Tito fut en bons termes avec l'Église orthodoxe. Le métropolite Joseph, de Skoplje, remplaçant du patriarche Gabriel (1) a pu se rendre, avec une suite impressionnante, à Moscou, en janvier 1945, pour assister à l'élection du patriarche Alexis. Une délégation patriarcale sous la conduite de l'évêque Serge de Kirovograd a rendu la visite peu après. Mais depuis lors les relations entre les autorités ecclésiastiques et civiles sont devenues de plus en plus tendues et vers la fin de l'année la presse annonça l'arrestation de Mgr Joseph.

A la même époque le patriarche de Moscou s'adressa par lettre à Mgr Dionysios, chef de l'Église orthodoxe serbe en Amérique et au Canada, lui proposant une entrevue personnelle pour discuter de certaines questions religieuses. Mgr Dionysios acquiesça à cette demande à la condition de pouvoir publier au préalable une lettre ouverte contenant un exposé de la situation de l'Église orthodoxe serbe en Yougoslavie. Après avoir rappelé dans cette lettre, qui de fait a paru, que pendant la guerre 1/3 du clergé serbe a été tué, que des centaines d'églises ont été détruites et que les monastères sont restés sans moines, l'évêque déclare que le régime actuel a frappé l'Église orthodoxe dans le reste de ses biens. L'Église a été divisée de force en Églises provinciales et autocéphales, macédonienne, croate, monténégrine, etc. Mgr Dionysos s'élève ensuite contre la remise de décorations par le patriarche Alexis à certains prêtres de l'Église serbe « et cela sans passer par l'intermédiaire du Synode de Belgrade mais par le moyen des autorités politiques de Tito ». Dans cette initiative « on peut voir la tendance non seulement à une intervention dans les affaires intérieures d'une Église orthodoxe indépendante, mais même à la subordination de cette Église ». Enfin Mgr Dionysios s'étonne que l'Église russe « n'ait pas élevé la voix contre l'expulsion des évêques serbes de la Serbie du sud et de la Macédoine, à la place desquels sont venus des évêques bulgares. « Nous savons que Votre Béatitude regarde avec

(1) Le patriarche Gabriel (Dožič) fut durant les années 1941-1945 en captivité, à 15 différents endroits. Depuis la fin de la guerre il n'est pas encore rentré dans son pays.

bienveillance l'Église orthodoxe bulgare et que vous l'avez aidée à se relever d'un schisme de 75 ans. Mais le fait de tolérer des évêques bulgares dans la Vieille Serbie et dans la Macédoine, comme aussi la création d'une Église orthodoxe macédonienne indépendante, représentent essentiellement un encouragement à tous les éléments qui travaillent à la dislocation de l'unité de l'Église orthodoxe serbe » (1).

Dans la suite on n'a plus parlé d'une entrevue entre les deux prélats. Le mouvement séparatiste auquel il est fait allusion dans cette lettre a commencé au début de la guerre en pays croate, dont la population est en majorité catholique de rite latin (sauf un petit noyau byzantin, dont l'évêque, Mgr Šimrak de Krizevci, est décédé tout récemment). Cela conduisit alors à de ces conflits pénibles et parfois sanglants dont les Balkans semblent posséder le triste privilège. La victime en fut la minorité Orthodoxe serbe du pays qui a été spoliée de beaucoup de ses biens précieux et vénérables. Plus tard on a poussé à la création d'une Église orthodoxe croate dans l'« État indépendant de Croatie ». L'évêque russe du Synode de Karlovcy, Mgr Hermogène, en fut le chef jusqu'à la libération. Il a été condamné à mort en juillet 1945. D'autre part l'Église serbe a exigé de l'Église bulgare l'abolition du séminaire théologique qui avait été fondé en Bulgarie pour la formation d'un « Clergé Orthodoxe pour la Croatie ». — De même une demande faite au patriarcat serbe en faveur d'une Église orthodoxe indépendante de la Macédoine, qui s'est constituée en État autonome fédératif au sein de la république yougoslave, a été refusée comme contraire aux règles canoniques. On insiste néanmoins et réclame également la restauration du diocèse indépendant d'Ochrida tel qu'il existait au moyen âge. — En mai dernier on annonça la libération de l'évêque de Novi-Sad, Mgr Irénée,

(1) *SŒPI*, 1945, N° 46.

qui fut arrêté en même temps que le métropolite Joseph et qui a pu reprendre maintenant son ministère pastoral (1).

ROUMANIE. Rien n'a changé ici entre l'Église et l'État, paraît-il. Le président Groza est fils d'un prêtre et est bien disposé envers la religion La faculté de théologie de Bucarest projette de convoquer une conférence théologique panorthodoxe. Le 28 mai dernier le général V. Rascanu, ministre de la guerre, envoya les salutations de l'armée au patriarche Nicodème pour son 80[eme] anniversaire et souligna la « compréhension du Patriarche pour le nouvel ordre social ». Nous espérons pouvoir donner bientôt plus de détails sur la vie de l'Église roumaine.

ALBANIE. Pendant la guerre l'Institut théologique de Koritza a dû cesser son activité. L'atmosphère politique du pays ne diffère pas de celle de la Fédération yougoslave, avec les mêmes répercussions sur la vie des Églises, tant orthodoxes que catholiques. On sait que le nonce apostolique fut obligé de quitter le pays.

Autres pays. — Passons ici rapidement en revue quelques Églises limitrophes du patriarcat de Moscou. Le numéro de mars 1946 du *Journal* de ce patriarcat relate les discussions que le métropolite Grégoire de Leningrad a eues avec le métropolite Herman de L'ÉGLISE FINNOISE, à l'occasion du transfert du monastère de Valaam à l'Église russe. On sait que les moines de ce monastère et de celui de Konevec se sont soumis de nouveau à Moscou, après

(1) En 1945 un mémorandum du clergé du patriarcat de Serbie a été envoyé à l'archevêque de Cantorbéry, à plusieurs dignitaires orthodoxes et au patriarche œcuménique. On y rappelle que l'Église serbe a été autocéphale depuis 700 ans et que le projet de la subordonner ou toute autre Église orthodoxe au patriarcat de Moscou est tout à fait anticanonique. Mgr Dionysios a publié en 1945 une brochure intitulée *The Persecution of the Serbian Orthodox Church in Yugoslavia.* (Libertyville, Illinois).

avoir fait une déclaration officielle, reconnaissant l'erreur commise par l'adhésion à un schisme. On souleva à nouveau la question du retour de l'Église finnoise (actuellement dépendant du patriarcat œcuménique) à la juridiction de Moscou.

Le métropolite finnois a répondu avec prudence disant qu'en principe il était d'accord, mais qu'il y avait de graves difficultés pratiques. Dans une lettre au patriarche même, le Métropolite faisait connaître la crainte de ses fidèles de voir l'Église devenir de nouveau « un instrument de politique et de russification » de leur pays, comme dans le passé. Il ajouta que déjà à certains endroits on parlait de passer plutôt à l'Église uniate ou luthérienne. Il ne voudrait pas prendre une décision sans un concile et sans consulter le Siège œcuménique.

Par un acte de pénitence publique l'ÉGLISE D'ESTHONIE est rentrée sous la juridiction russe. Il en est de même pour l'ÉGLISE LITHUANIENNE. Le métropolite Grégoire de Leningrad, parlant dans une interview, déjà mentionnée ailleurs, de la vie religieuse en Esthonie, assura qu'elle fonctionnait normalement. L'Église orthodoxe aurait de bonnes relations avec les protestants, dont les dirigeants s'adressèrent au Prélat lors de son passage dans ce pays. Tallin envoie des ouvrages de théologie à l'Académie de Leningrad (1).

En janvier de cette année une délégation de l'ÉGLISE ORTHODOXE TCHÈQUE est allée à Moscou pour demander l'admission de cette Église dans la juridiction patriarcale russe. Elle dépendait auparavant du patriarcat serbe. Dans la chapelle domestique du patriarche le 14 janvier les Tchèques ont scellé l'union par la célébration de la liturgie en leur propre langue. La patriarche a envoyé l'archevêque de Rostov, Éleuthère, avec le titre d'exarque,

(1) Notons que la petite communauté catholique qui y existait encore en 1940 a été pratiquement déracinée pendant la première occupation soviétique. Mgr Profittlich fut déporté en Russie et on n'en a plus entendu parlé depuis.

pour remplacer l'archevêque Serge, qui avait été le délégué du métropolite Euloge. En juin dernier M. Karpov visita Prague.

Contrairement à ce que la presse avait annoncé le métropolite Dionysios (Waledynski) continue toujours a diriger l'ÉGLISE POLONAISE, dont il est le chef depuis 1923. Son siège est à Varsovie.

Les autorités se seraient opposées à la réouverture de la faculté de théologie orthodoxe à l'université de Varsovie, mais l'ouverture d'un séminaire a été autorisée. Un Conseil œcuménique a été créé comprenant toutes les Églises non romaines, y compris l'Église orthodoxe.

Mentionnons encore le DIOCÈSE ORTHODOXE de MUNKAČ de l'UKRAINE SUBCARPATHIQUE, qui envoya également une délégation à Moscou, conduite par l'évêque Théophane, pour être reçu dans la juridiction du patriarche Alexis. Jadis ce diocèse dépendait aussi du patriarcat serbe. L'évêque catholique-ruthène de Prešov, Mgr Paul Goydič, vient d'introduire le calendrier grégorien. Cela a causé de l'agitation parmi les Orthodoxes. Une lettre pastorale spéciale de Mgr Goydič met ses fidèles en garde contre « une propagande insidieuse ».

Mont-Athos. — *Eastern Churches Broadsheet*, n° 23, donne quelques nouvelles. Les moines se sont distingués en venant au secours des soldats alliés pendant l'occupation. Dans les grands monastères russes la vie monastique est en train de s'éteindre, faute d'habitants. Panteleimon, la grande laure près du port de Daphni, qui comptait en 1913 encore 1000 moines, en a maintenant 150. Saint-André, un autre couvent immense et somptueux entre la côte et Karyès, en compta à la même date 600. A présent il n'y a que 40 moines. Saint-Élie est réduit de 500 à 45 habitants. Ceux qui restent sont presque tous âgés et s'il n'y a pas de recrues dans les années prochaines, ces bâtiments se videront entièrement.

Orthodoxie occidentale. — On se rappelle qu'en 1937 un groupe de Français sous la dénomination d'Église française catholique-évangélique, fut reçu dans l'Église orthodoxe de la juridiction du métropolite Serge de Moscou. Leur évêque était Mgr Winnaert (1). Ils adoptaient le calendrier grégorien et la langue française dans leur liturgie. Actuellement le centre de ces Orthodoxes français est le prieuré bénédictin orthodoxe de Paris, où le métropolite Nicolas de Kruticy est descendu lors de sa visite à l'émigration parisienne en août 1945, et où il ordonna un prêtre et un diacre. Le prieur de la communauté est dom Denis Chambault.

Le métropolite Nicolas fut reçu selon le cérémonial du rite latin et conduit vers le trône. Le représentant de Moscou exprima sa joie d'être parmi des bénédictins orthodoxes et les assura de la sollicitude du patriarche. Le Dr S. Bolšakov, qui, dans un article du *Living Church* (9 juin 1946) relate ces faits, y ajoute quelques aperçus historiques, dont nous voudrions retenir ce qui suit :

C'est seulement au XVIIe siècle que sous l'influence russe l'Orient tout entier commence à s'éloigner complètement des latins, jusqu'à nier la validité de leur baptême (non pas en règle générale, ajoutons-le). Tolérer le rite latin dans l'Église orthodoxe était chose inconcevable ; ç'aurait été apostasier de l'Orthodoxie. Avant cette époque, longtemps encore après le schisme officiel, il y eut encore plusieurs formes d'« intercommunion ». Il y avaient des monastères latins répandus dans tout l'Orient byzantin. Mais les efforts des *Nonjurors* anglicans au XVIIIe siècle de s'unir à l'Église orthodoxe en gardant leur rite occidental, leurs coutumes, n'aboutirent pas. Plus tard, William Palmer ne fut admis dans l'Église orthodoxe qu'à condition de se conformer entièrement à son rite, ses canons, etc. A cette occasion cependant Alexis Chomjakov s'éloigna de l'opinion générale et avança le projet d'une Église orthodoxe occidentale, avec ses rites et canons propres, mais avec la même doctrine qu'en Orient. Ce n'est qu'après la guerre de 1914-18 que quelques prêtres vieux-catholiques seront reçus dans l'Église orthodoxe polonaise tout en gardant leur rite.

(1) Cfr *I(rénikon)* 14 (1937), p. 158, 263 et suiv.

Une initiative du même genre est celle du P. E. Kovalevskij, recteur de la paroisse St.-Irénée à Paris, qui fut le premier parmi les Russes orthodoxes à être ordonné selon le rite occidental. Il fonda l'année dernière l'Institut français de Théologie orthodoxe (Institut S. Denys, 96, Bd Auguste Blanqui, Paris XIIIe) affilié à la Sorbonne. Pour la première année scolaire on compta 32 étudiants, dont des catholiques et protestants formaient un tiers. On voudrait promouvoir les études orientales en vue du rapprochement entre l'Orient et l'Occident.

Amérique.

Du 10 au 20 septembre à Philadelphia, Pa., a eu lieu la cinquante-cinquième CONVENTION TRIENNALE de l'Église protestante épiscopalienne, première de l'après-guerre et « de l'âge atomique » (1). La Convention est, comme on le sait, composée de deux chambres, celle des évêques et celle des députés du clergé et du laïcat. Deux innovations : on élit comme président de la dernière Chambre un laïc, ancien juge de la Cour suprême des États-Unis, M. Owen J. Roberts ; on accepta, sans préjuger de l'avenir, le mandat de Mrs Randolph H. Dyer de S. Louis, petite-fille d'un évêque et première femme député. Signalons les quatre principaux événements de cette Convention : la présence du Dr. G. Fisher, deuxième archevêque de Cantorbéry à prendre part à ces assises ; il fut reçu et fêté comme le *Primus inter pares*, chef du *Fellowship* anglican mondial, et prononça plusieurs discours sur lesquels nous reviendrons plus bas. L'élection d'un nouveau *Presiding Bishop* à la place du Dr. Henry St. George Tucker, élu en 1937 et prenant sa retraite. Fut élu le Dr. HENRY KNOX SHERRIL, évêque de Massachusets depuis 1930. Né en 1890, docteur en théologie, il se rendit très populaire pendant la dernière

(1) *L(iving) C(hurch)*, 1 sept., p. 16.

guerre comme président permanent de l'*Army and Navy Commission of the Church*, et président temporaire de la *Commission on Army and Navy Chaplains of American Protestantism* (1). Homme énergique, il appartient à l'aile évangélique libérale de son Église, ce qui ne l'empêche pas d'être un partisan du *Prayer Book*, et est très intéressé aux questions missionnaires (2) et œcuméniques ; le projet qui voulait donner dorénavant au *Presiding Bishop* un diocèse spécialement créé pour cela, fut rejeté. Nouvelle législation sur le mariage ; elle établit de nouveaux empêchements à effet rétroactif et règle le remariage de personnes divorcées en permettant aux évêques diocésains une grande latitude dans son application ; la matière était, paraît-il, spécialement urgente devant la multitude de « mariages de guerre ». Quatrième point enfin, le plus important pour la Chronique et que nous traiterons ici plutôt que sous la rubrique des relations interconfessionnelles : l'UNION ENTRE LES ÉPISCOPALIENS ET LES PRESBYTÉRIENS DU NORD, dont nous avons souvent parlé avant guerre (3). La *Commission on Church Unity* avait abouti entretemps à une proposition unioniste adoptée par la majorité évangélique et rejetée par la minorité catholicisante ; celle-ci avait entrepris avant la Convention un grand mouvement

(1) Pendant la dernière guerre le gouvernement américain ne reconnaissait que trois catégories d'aumôniers : catholique, protestant (englobant toute la multiformité du protestantisme américain) et juif.

(2) A la Convention, celles-ci jouèrent aussi un rôle, d'ordre financier surtout ; on s'intéressa principalement aux missions éprouvées des Philippines et de Chine.

(3) Cfr aussi la bibliographie du présent fascicule, p. 461. Un bon aperçu historique d'un point de vue strictement anglo-catholique, est donné dans des articles de H. R. T. BRANDRETH parus dans la revue *Sobornost* : *The Proposed Anglican-Presbyterian Concordat in America* (décembre 1941) et *Anglican-Presbyterian Reunion in America ; The Second Phase* (décembre 1944). Du même auteur : *An American Plan for Unity. A Study of Anglican-Presbyterian Negotiations in America.* (The Council for Defence of Church Principles, nº 10). Londres, Dacre Press.

de propagande contre le projet, se centrant autour du ministère anglican et du *Prayer Book*, qui seraient tous les deux mis en danger par lui (1). Le parti évangélique riposta (2). Le projet ne fut pas adopté par la Convention, la Commission fut priée de poursuivre sa tâche en l'élargissant même à d'autres chrétiens, et le *Presiding Bishop* chargé de se mettre en relation à ce sujet avec la future conférence de Lambeth de 1948.

La Convention connut beaucoup de manifestations sociales : offices religieux, meetings, banquets, etc. Le sermon inaugural du Dr. Tucker avait la paix pour sujet, paix qu'il s'agit de gagner après avoir gagné la guerre ; c'est d'elle encore que traite la lettre pastorale de la Chambre des évêques ; elle demande aux fidèles de travailler à l'établissement d'une paix durable, à la réunion des chrétiens, à la compréhension entre races différentes et à la reconstruction du monde.

« Nous sommes reconnaissants pour la communion croissante qu'il nous a été donné de connaître avec d'autres branches de l'Église chrétienne grâce à l'œuvre du Conseil fédéral des Églises du Christ en Amérique et aux effets du Conseil œcuménique des Églises » (3).

Certains pessimistes s'attendaient à un schisme dans l'anglicanisme américain à l'issue de la Convention ; leurs prévisions ne se sont pas réalisées. Peut-on dire que son unité en est sortie raffermie ? Nous laissons la réponse à de plus compétents que nous.

(1) Parmi ces tracts il y en a un qui attira spécialement l'attention et qui reproduisait des articles parus dans *LC* du 11 juillet : F. S. Fleming, *The Great Betrayal. Presentation of the Proposed Basis of Union* ; *Majority Report of the Joint Commission on Approaches to Unity. Objections to the Proposed Basis of Union* ; *Minority Report of the Joint Commission on Approaches to Union. Not Unity but Surrender.*

(2) On fit circuler p. ex. *A Reader's Digest on Unity* du Dr. Lane Barton contenant surtout des documents.

(3) *SŒPI*, n° 37, p. 210.

Internationale Kirchliche Zeitschrift, nº 3, p 170-178, publie un article de E. HARDY, jr. DIE AMERIKANISCHE BISCHÖFLICHE KIRCHE IN DEN JAHREN 1939-1945.

On peut y lire des détails intéressants sur les Conventions précédentes à *Kansas City*, Missouri en 1940, et à Cleveland, Ohio en 1943. Parmi leurs résolutions l'aide aux missions de l'Église d'Angleterre a tenu une grande place ; ce qui a resserré, comme le firent aussi des visites épiscopales de part et d'autre, les liens entre les deux Églises. L'A. décrit encore beaucoup d'autres activités de l'anglicanisme américain pendant la guerre dans les domaines divers : social, politique, interconfessionnel, liturgique, caritatif et théologique ; dans ce dernier, on remarque une évolution vers la droite et vers une prise de conscience plus vive de la tradition proprement anglicane. Notons enfin que c'est en 1940 que l'Église épiscopalienne entra dans le *Federal Council of the Churches of Christ in America* et donna son adhésion au Conseil œcuménique des Églises.

Le 5 juin passé le président Truman recevait une DÉLÉGATION du CONSEIL FÉDÉRAL des Églises qui lui remit une protestation contre la nomination de M. MYRON TAYLOR comme représentant personnel du Président auprès du Vatican avec rang d'ambassadeur, comme contraire au principe américain fondamental de séparation entre l'Église et l'État. Le Président a répondu que cette nomination avait été une mesure provisoire qui prendra fin au plus tard avec la conclusion de la paix. Le Comité exécutif du Conseil se déclare satisfait de cette réponse (1).

Au mois de septembre le Dr. FISHER, archevêque de Cantorbéry, après avoir passé quelques jours au Canada, pour continuer une tradition d'avant guerre et même de pendant la guerre, et aussi pour remercier l'Église épiscopalienne de son aide missionnaire d'alors (2) a visité les principaux centres des États-Unis, a reçu dans certains

(1) *F(ederal) C(ouncil) B(ulletin)*, sept., 1946 ; *SŒPI*, nº 25.

(2) C'est pour cette raison que l'Archevêque s'était fait accompagner par le chanoine J. McLEOD CAMPBELL, D. D., secrétaire général du *Missionary Council of the Church Assembly*.

des grades théologiques *honoris causa* et a prononcé d'importants DISCOURS. Nous avons pu lire *in extenso* ceux de Winnipeg et de la Convention de Philadelphia (1). Dans les deux il a voulu préciser la tradition anglicane et les principes qui en découlent pour les relations tant intérieures qu'extérieures de l'anglicanisme mondial, et que la prochaine conférence de Lambeth devra préciser.

La tradition anglicane, produit de l'âge de la Réforme, est difficile à définir ; elle est faite de fidélité à la Sainte Écriture, à l'histoire et au temps présent, trois canaux à travers lesquels parle le Saint-Esprit ; elle laisse à ses adhérents une liberté qui ailleurs conduirait au schisme ou nécessiterait une répression violente ; apparente faiblesse mais vraie force. Au point de vue psychologique cette tradition est faite d'intégrité intellectuelle, de sobriété, de modération et de sérieux moral, ensemble qui fait qu'on ne s'aventure pas au delà de l'évidence mais qu'on juge toute chose avec une charité large et raisonnable. Au point de vue confessionnel en elle subsistent « l'élément catholique qui estime la continuité historique et les moyens de grâce que sont les sacrements », et l'élément évangélique qui met la Parole de Dieu au-dessus de l'Église, la conversion personnelle au-dessus de la religion corporative. Très délicate, la tradition anglicane demande un traitement très délicat aussi et l'Archevêque traça à cette occasion le portrait du *Central Churchman* qui est humble, patient, discipliné, prêt à apprendre et à estimer les choses venant d'autrui, et à ne pas pousser son point de vue personnel au delà d'une limite qui incommoderait ecclésiastiquement les autres. Cette tradition est le mieux exprimée par le *Prayer Book*. C'est lui au fond qui fait l'unité de ce qui, à défaut de terme meilleur, est appelé « communion anglicane » ; elle se compose actuellement de 13 églises autonomes, et de provinces ecclésiastiques en voie d'acquérir l'autonomie ; parmi elles l'Église d'Angleterre a un rôle historique prééminent qu'elle doit remplir en restant fidèle aux principes énumérés plus haut. La communion anglicane est partie de la « sainte Église catholique » et y possède sa mission propre ; elle regarde les autres branches de l'Église comme déjà unies d'une certaine façon malgré leurs apparentes divisions, parce que toutes considèrent le Christ comme leur tête et que toutes reçoivent les

(1) *LC* du 15 et 22 sept.

gages de sa présence et de sa puissance. Quant à leur union plus parfaite, elle ne doit pas être leur fusion ni non plus leur fédération « mais un état dans lequel tout en restant autonomes et distinctes, elles ne rencontreront pas d'obstacle à une mutuelle communion », un processus de graduelle assimilation qui permettrait à chacune de garder et d'estimer son message propre. La conférence de Lambeth apportera des directives sur tous ces problêmes.

De retour en Angleterre, l'Archevêque apporta à la Convocation de Cantorbéry les salutations des Églises anglicanes du Canada et des États-Unis. « J'espère, dit-il, que ma visite sera un encouragement pour le chaud *Fellowship* qui unit la Communion anglicane » (1).

Angleterre.

Le grand événement en préparation est la CONFÉRENCE DE LAMBETH prévue pour 1948. Le secrétaire épiscopal en a été nommé en la personne du Dr. MERRYN HAIGH, évêque de Winchester.

Le Dr. STAUNTON BATTY, évêque de Fulham et auxiliaire de Londres, chargé des paroisses anglicanes en Europe centrale et septentrionale a pris sa retraite.

Mi-septembre s'est tenue à Oxford la vingt et unième SUMMER SCHOOL OF CHRISTIAN SOCIOLOGY, organisée par la *Church Union* sous la présidence de l'évêque anglican du lieu. Le sujet général était *Welfare State* (l'État-Providence) parce qu'il pouvait intéresser aussi bien les théologiens que le clergé paroissial, les travailleurs sociaux que le citoyen ordinaire. Parmi les visiteurs continentaux : Mgr E. Lagerwey, évêque vieux-catholique de Deventer, le R. P. Fallon, S. J., le professeur J. Folliet de Lyon et rédacteur de la *Chronique sociale de France*, le professeur Weidlé de l'Institut orthodoxe de Paris (2).

(1) *(The) G(uardian)*, 28 oct.

(2) Pour les détails voir *CT* du 13 et 20 sept. et *G* du 20 sept.

The Church Quarterly Review, juillet-septembre 1946, contient un article très intéressant sur le mouvement théologique en Angleterre par R. CANT. — RECENT TENDENCIES IN THEOLOGICAL WRITING (1).

Ayant foi au génie anglican de la *Via media*, l'A. en attend une synthèse entre une théologie de la Révélation et une théologie philosophique, deux pôles opposés qui se disputent pour l'heure la pensée religieuse anglaise. On la trouvera grâce à une méthode spécifiquement anglicane élaborée par les théologiens du XVIIe siècle appelés carolins. « Ici, dans la tradition commune de l'anglicanisme réformé et pourtant catholique, nous trouverons une théologie authentiquement biblique, enracinée dans la tradition et dans la littérature de l'Église primitive, tenant compte du grand héritage de la scolastique médiévale théologique qui a entendu les voix de Luther et de Calvin, qui accueille consciemment et avec enthousiasme la nouvelle science et la nouvelle culture de la Renaissance, et qui prend très au sérieux ses responsabilités sociales et son rôle dans l'entièreté de la vie nationale » (p. 174). Ce tableau théologique se prétend exact tant pour l'anglicanisme que pour le non-conformisme ; il a ses répercussions dans le domaine unioniste où toutes les activités qui n'en tiennent pas suffisamment compte, attirent la défaveur de M. C.

Faisons une simple mention ici, car nous y reviendrons ailleurs en détail, de la CONTROVERSE sur le sacrement de CONFIRMATION qui s'est déroulée dans certains milieux théologiques anglicans à la suite de *Confirmation To-Day. Being the Schedule attached to the Interim Report of the Joint Committee on Confirmation setting forth certain major issues before the Church, as presented to the Convocations of Canterbury and York in October* 1944. Londres, Press and Publication Board of the Church Assembly. Les deux publications les plus remarquées jusqu'ici ont été L. S. THORNTON, C. R., *Confirmation To-Day*. An Address. Londres, Dacre Press, 11 p., et DOM GREGORY DIX, *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism*. Ibid., 35 p.

(1) Le même sujet dans *I* 17 (1940), p. 121 et suiv

A l'occasion des VINGT-CINQ ANS DE LA MORT DE FRIEDRICH VON HUEGEL, ALBERT A. COCK consacre un article à son message pour aujourd'hui (*Von Hügel and His Message for To-Day*. Theology, octobre 1946).

Ce message très complexe est réduit par l'A. à sept éléments : la place de la religion dans la vie ; la religion est un don divin ; les trois constitutifs de la religion ; la tension dans la vie religieuse ; le rôle qu'y jouent la souffrance et la joie ; les deux vocations chrétiennes : le mariage et le célibat consacré ; les sciences naturelles comme aspect purificateur dans le travail théologique.

Égypte et Soudan.

Un nouveau DIOCÈSE ANGLICAN a été créé en mars dernier dans le SOUDAN lieu de rencontre entre le christianisme d'ailleurs multiforme (catholique, anglican, protestant, copte, arménien) qui avance du Sud et l'Islam qui monte du Nord. Le nouvel évêque est le Right Reverend A. M. GELSTHORPE; il a nommé comme chanoines de sa cathédrale à Khartoum un prêtre oriental et un non-conformiste. Un service chrétien unifié eut lieu dans la même cathédrale le 22 mars pour commémorer l'événement. L'archevêque d'York et l'évêque de Nubie étaient présents (1).

Le Dr. LLEWELLYN H. GWYNN qui a été évêque anglican en Égypte depuis vingt-six ans, a pris sa retraite pour raison d'âge.

Constantinople.

On ne peut passer sous silence les belles publications dont les récents événements qui ont animé l'Église de Constantinople ont été l'occasion. *Ortodoksia* a en effet édité deux numéros spéciaux. Le premier fut consacré au CENTENAIRE DE L'ÉCOLE DE THÉOLOGIE DE HALKI ; un second retraçait la vie du défunt PATRIARCHE BENJAMIN

(1) *G* 5 avril et 23 août.

et relatait les circonstances de sa mort ; dans une seconde partie, il annonçait l'ÉLECTION du nouveau patriarche œcuménique MAXIME V, en même temps qu'il donnait des détails circonstanciés sur les premières démarches de l'élu.

Grèce.

Le 22 juillet 1946 s'est tenue à Athènes à titre extraordinaire la DIXIÈME RÉUNION DE LA HIÉRARCHIE du royaume. La dernière assemblée avait été convoquée en novembre 1938 ; son but était de pourvoir à la vacance du siège d'Athènes, laissé vide par la mort de Mgr Chrysostome Papadopoulos (1). Les données complètes nous font défaut pour expliquer comment Mgr Damascène qui, canoniquement élu par la majorité des prélats, avait dû pourtant s'effacer devant Mgr Chrysanthe de Trébizonde, put reprendre son siège. Par un vote presque unanime les prélats réunis devaient assurer à l'archevêque-primat leur fraternelle confiance.

Nous ne pouvons que rappeler brièvement les sujets proposés à la discussion de l'assemblée.

Relations entre l'Église et l'État.

Fréquence des réunions de la hiérarchie.

Formation et éducation religieuse de la jeunesse, en même temps que restauration de la vie familiale.

Action philanthropique de l'Église.

Formation du clergé et accroissement du nombre des petits séminaires. Situation matérielle du clergé paroissial.

Anglicans et autres chrétiens.

Au mois de novembre 1945 en le cinquième anniversaire de la destruction de la cathédrale de COVENTRY, a été consacrée une CHAPELLE DE L'UNITÉ due à l'initiative d'un

(1) *I*, 16 (1939), p. 61-65.

Comité commun d'anglicans et de *Freechurchmen* et destinée à être un lieu de prière et d'inspiration pour le travail de l'Unité chrétienne. La cérémonie a été faite par l'évêque anglican de Coventry comme président du Comité. Mgr Germanos de Thyatire y a participé. L'archevêque de Cantorbéry a fait parvenir un message d'approbation.

Anglicans et orthodoxes : 1) Église d'Angleterre.

En 1942 le diocèse de Gibraltar embrassant tout le Sud-Ouest, Sud et Sud-Est de l'Europe et qui a eu une si grande importance dans le développement des relations anglo-orthodoxes, a fêté son centenaire (1).

Visites de prélats anglicans : Le Dr. Harold Buxter, évêque de Gibraltar, visita la Grèce dès sa libération de l'occupation ennemie. En avril 1945, ce fut le tour du Dr. C. F. Garbett, archevêque d'York. En octobre de la même année le Dr. Hewlett Johnson, doyen de Cantorbéry, visitait l'URSS et recevait du patriarche de Moscou une croix pectorale pour reconnaître ses services dans le rapprochement anglo-orthodoxe. En mars 1946 l'archevêque d'York encore, malgré son grand âge, fait en avion un voyage au Proche-Orient : Palestine, Égypte, Éthiopie ; dans ce dernier pays il fut reçu avec une cordialité spéciale. A cette occasion *G* du 5 avril appelle les évêques anglicans voyageurs des « ambassadeurs de la foi ». Enfin, fin mai dernier, ce fut le tour du Dr. R. G. Parsons, évêque de Hereford, de se rendre en Yougoslavie comme représentant officiel de l'archevêque de Cantorbéry. Le métropolite Joseph de Skoplje, actuellement président du Saint-Synode orthodoxe, le reçut très chaleureusement ainsi que le peuple de Belgrade qui l'acclama à plusieurs reprises. Il faut noter la présence d'un représentant du Gouvernement à la réception officielle ainsi que le rôle que joua dans cet événement Mgr Irénée

(1) Cfr *The Diocese of Gibraltar after Five Years of War.* The E(astern) C(hurches) B(roadsheet), 1944, nº 29.

de Novi-Sad, bien connu de nos lecteurs comme le prélat yougoslave le plus intéressé aux relations œcuméniques. Mgr Joseph souligna dans son allocution les affinités entre l'anglicanisme et l'Orthodoxie (1).

Visites de prélats orthodoxes : Au mois de juin 1945 une délégation de l'Église orthodoxe russe, présidée par le métropolite Nicolas de Kruticy, vicaire du patriarcat du Moscou, a rendu la visite faite par le Dr. C. F. Garbett, archevêque d'York, en septembre 1943 dans cette ville. Elle a été reçue aussi bien par l'Église d'Angleterre que par le Gouvernement anglais. La signification politique de l'événement a été soulignée par la presse qui a également rappelé les visites analogues dans les dernières années de l'ancien régime russe. Comme détail significatif encore : une liturgie pontificale concélébrée à la cathédrale grecque de Londres et où les représentants du clergé orthodoxe émigré prirent part, l'archevêque de Cantorbéry assista en ornements pontificaux, fait qui est unique dans l'histoire et que l'Archevêque lui-même caractérisa comme « un grand moment dans la vie de l'Église de Jésus-Christ » (2). Mgr Nicolas qui était porteur d'une lettre autographe (3) a charmé ses hôtes par ses qualités intellectuelles et spirituelles.

En septembre de la même année, visite du Régent de Grèce, Mgr Damascène, archevêque d'Athènes, accompagné de Mgr Pantélémon, métropolite d'Édesse et de Pella, ancien élève du séminaire anglican de Philadelphia (É.-U.). L'éminent visiteur a reçu du *Committee for Christian Reconstruction in Europe*, la somme de 20.000 livres pour les églises sinistrées de son pays (4).

(1) *CT* du 7 juin.
(2) *The Times* du 15 juin 1945.
(3) Sa traduction française est publiée dans *Russie et Chrétienté*, 1946, p. 85-86.
(4) *CT*, 14 sept. 1945.

En octobre de la même année encore, c'est le patriarche Gabriel de Serbie exilé de son pays, qui est venu baptiser le premier fils du roi Pierre de Yougoslavie La cérémonie se déroula avec grande pompe à l'Abbaye de Westminster.

« Ce fut la première fois dans l'histoire que l'Abbaye a été la scène d'un pareil événement, et probablement la première fois depuis la Réforme que l'encens a été employé dans ses murs... La participation des clergés yougoslave, russe, grec et anglais donna une image extraordinaire de la communion de la chrétienté depuis toujours catholique » (1).

Les ORTHODOXES POLONAIS dont le chef spirituel est l'évêque Sabbas de Grodno, ont leur centre spirituel à l'église St. Matthias, Earls Court, Londres. On attend l'accroissement de leur nombre vu la démobilisation de l'armée du général Anders.

Signalons des articles du Rev. I. R. YOUNG, RUSSIA, REUNION AND ANGLICANISM parus dans *Laudate* (revue de l'abbaye bénédictine anglicane de Nashdom) de 1945.

2) ÉGLISE ANGLICANE D'AMÉRIQUE.

Mgr ALEXIS DE JAROSLAVL dont le séjour en 1945 en Amérique du Nord a été rélaté plus haut, a eu des rapports constants avec des représentants de l'Église épiscopalienne ; lors de sa rencontre avec le Dr. Tucker, *Presiding Bishop*, il avait été décidé qu'une délégation de cette dernière Église visiterait l'URSS (2). Pendant la guerre les AUMÔNIERS ANGLICANS de l'armée américaine ont administré les sacrements à des MILITAIRES ORTHODOXES, en l'absence d'aumôniers orthodoxes ; il y en eut plus tard.

Mgr NICOLAS VELMIROVIČ, évêque d'Ochrida et Mgr IRÉNÉE DE DALMATIE, étant exilés de Yougoslavie, résident aux États-Unis.

(1) *Ibid.*, 26 oct. 1945.
(2) *SŒPI*, 1945, nº 42.

Anglican and Eastern Churches Association.

Après une inactivité forcée pendant la guerre, elle reprend vie sous l'impulsion de son nouveau secrétaire, le Rev. Austin Oakley, *vicar* de *St. John's*, Ladbroke Grove, London, W. 11., et ancien chapelain de l'ambassade britanique à Istamboul pendant neuf ans, qui compte étendre ses intérêts à la mesure de l'Orthodoxie mondiale. L'ancien secrétaire, le Rev. R. M. French s'est retiré en été 1945 après une activité remarquable de 21 ans. En attendant de pouvoir reprendre la publication de *Christian East*, et après la cessation de *Stephen Graham's News-Letters*, l'Association possède pour organe *The Eastern Churches Broadsheet*, dont chaque fascicule contient une très intéressante documentation. Au moment du 80me anniversaire de l'Institution, son nº 6 (juin-juillet 1944) lui attribua le mérite d'avoir fait connaître à l'opinion publique anglaise l'existence d'une forme de christianisme qu'elle ignorait totalement, ne connaissant, à part l'anglicanisme, que le catholicisme romain et le non-conformisme. L'historien unioniste bien connu, le Rev. H. R. T. Brandreth, O. G. S., a écrit dans *Sobornost* de juin 1945 un article : *Anglican and Eastern Churches Association. A Sketch.* Pour rester encore dans l'histoire plus lointaine : en juin dernier tombait le 80me anniversaire de la mort de John Mason Neale, cofondateur, traducteur en anglais de compositions liturgiques grecques et auteur de *The History of the so-called Jansenist Church in Holland.*

A l'occasion du 82me anniversaire de l'Association, célébré le 9 octobre dernier, lors de la cérémonie religieuse à la cathédrale de S. Paul, le Dr. Wand, évêque de Londres, a confronté l'idéal liturgique Orthodoxe et l'idéal moral anglican, qui pour se soutenir doit apprendre de l'Orthodoxie comment unir vie et religion ; le soir, dans une séance publique, on rappella la dette de reconnaissance

de l'Angleterre à la pensée grecque et à la religieuse surtout. Le nouveau président anglais, Dr. ALAN DON, doyen de Westminster après la mort de Bishop de Labillière, traça l'évolution pleine d'espérance des relations entre l'anglicanisme et l'Orthodoxie depuis 1920 et exprima l'espoir que la conférence de Lambeth activera la reconnaissance des Ordres anglicans par les Églises orthodoxes de Russie et de Grèce qui sont seules parmi les Églises consœurs à ne pas l'avoir fait jusqu'ici.

Le FELLOWSHIP OF S. ALBAN AND S. SERGIUS a continué ses activités pendant toute la guerre, mais séparément de sa branche parisienne. On peut en trouver le relevé dans la revue *Sobornost*, devenue bi-annuelle entretemps, ce qui était déjà un magnifique effort. De plus, l'Association a réussi le vrai tour de force d'acquérir en pleine guerre un immeuble à Londres, 52, Ladbroke Grove, W. 11, *St. Basil's House*, destiné à être un *Centre for Reunion Work and Fellowship between Christians Eastern and Western* (on remarquera la largeur du but).

Voilà comment en liaison avec lui, un article signé du Rev. JOHN FINDLOW et paru dans *G* du 2 août dernier, à la p. 362, *East and West and the Unity of the Church*, présente l'intérêt de l'Orthodoxie pour le monde chrétien occidental : elle est une tradition plus ancienne d'où le « catholicisme » et le « protestantisme » sont sortis comme des excroissances anormales, exagérant respectivement l'unité et la liberté de l'Église. L'Orthodoxie pourra leur apprendre l'équilibre dans ce que le Christ à voulu pour son Église.

Du 28 juillet au 13 août le Fellowship a tenu un SUMMER SCHOOL à ABINGDON, Berks, premier d'après-guerre et réunissant de nouveau les branches anglaise et continentale. A la différence des réunions d'avant-guerre, on y chercha non seulement la communauté « de prière, de pensée et d'amitié », mais encore de « vacances ». Bien qu'un programme systématique ait été prévu, les conférences données étaient éclectiques ; les conférenciers : surtout anglicans, peu

d'Orthodoxes, trois catholiques. L'assistance nombreuse, avec une prédominance de la jeunesse estudiantine russe de Paris, réunissait beaucoup de confessions et de nations ; *CT* du 23 août 1946 l'a appelée une tour de Babel dans le Berkshire. Le tout a été une belle réussite.

L'*Anglican and Eastern Churches Association* et le *Fellowship* ont formé pour favoriser la poursuite de leur but commun, un JOINT SUB-COMITTEE, « to consider opportunities presented by Relief workers in Orthodox Countries », qui a édité un feuillet avec de pratiques directives.

Dans *Sobornost* de décembre 1943, p. 26, on trouve une documentation sur un ANGLICAN-ORTHODOX FELLOWSHIP aux ÉTATS-UNIS.

ANGLICANS ET CHRÉTIENS DIVERS.

ECB, nº 25, se réjouit de la reprise des relations de l'Église d'Angleterre avec les VIEUX-CATHOLIQUES de Hollande, d'Allemagne et de Suisse, parce qu'ils sont la seule Église « catholique non-romaine » sur le continent et la seule à être avec elle en pleine intercommunion (depuis 1932). MGR E. LAGERWEY, évêque vieux-catholique de Deventer consacré en 1941, a visité l'Angleterre en septembre dernier. Pour favoriser ces relations, il existe une société S. Willibrord qui publie ST. WILLIBRORD CHRONICLE, dont le rédacteur est le Rev. J. B. Dakin (19, Palliser Court, Londres, W. 14).

L'héroïque évêque luthérien d'Oslo, Dr. EIVIND BERGGRAV a passé quelques semaines en Angleterre en novembre 1945 comme hôte du Dr. Bell, évêque de Chichester, et a reçu la croix de Lambeth des mains de l'archevêque de Cantorbéry.

Par rapport aux FREE-CHURCHES, voici quelques faits importants : Nos lecteurs connaissent l'existence du *British Council of Churches* (1) ; au début de janvier 1946,

(1) Cfr *I*, 18 (1945), p. 84.

il réunissait une conférence à Cambridge présidée par l'archevêque de Cantorbéry pour examiner en commun la tâche essentielle de l'évangélisation du pays et les possibilités d'une action commune à cette fin.

Nous avons mentionné plus haut le rapprochement entre Anglicans et Presbytériens aux États-Unis.

Le schéma de réunion aux INDES MÉRIDIONALES, dont nous avons souvent parlé avant-guerre, a éveillé il y a environ un an une grande appréhension dans les milieux anglo-catholiques. C'est alors que fut créé le *Council for the Defence of Church Principles* qui a commencé en 1946 la publication d'un périodique *Faith and Unity* et a publié à la *Dacre Press*, Londres, une série de brochures concernant cette matière et dont certaines nous ont été envoyées.

E. L. MASCALL — *Priesthood and South India* ; T. S. ELIOT — *Reunion by Destruction. Reflections on a Scheme for Church Union in South India. Addressed to the Laity.* L. S. THORNTON — *The Judgement of Scripture. A Biblical Torch turned on the South India Scheme.*

Les négociations ultérieures sont maintenant remises à la conférence de Lambeth de 1948. On peut trouver un bon résumé de la matière sur laquelle nous ne pouvons nous étendre dans *IKZ*, 1945, nº 1-2, p. 82.

Un essai d'union beaucoup plus heureux que le précédent au point de vue anglo-catholique, se dessine au CANADA entre l'Église anglicane et l'Église unie (méthodiste, presbytérienne, congrégationaliste). On ne se hâtera pas et tâchera d'arriver à un accord doctrinal avant l'unité formelle. On aurait trouvé une solution élégante concernant les ministères anglican et non-conformiste, point névralgique dans ce domaine unioniste ; ces ministères seraient reconnus d'un genre différent, de sorte que, sans rien nier de leur conviction, les ministres d'une Église

pourraient recevoir l'ordination ministérielle de l'autre (1).

Dr. FISHER, archevêque de Cantorbery est très intéressé à la HOME-REUNION (Église d'Angleterre et les non-conformistes anglais) ; il y consacrera « toute sa puissance, son temps et se force » (2)

CONFESSIONS DIVERSES.

Bishop G. BROMLEY OXNAM, président du *Federal Council of the Churches of Christ in America*, visitant les aumôniers américains de la zone méditerranéenne en mai 1945, a fait visite à Mgr Damascène, alors régent de la Grèce.

En juillet et août de la même année le professeur H. ALIVISATOS de l'Université d'Athènes, bien connu de nos lecteurs, s'est rendu en Amérique pour y renouer les relations entre l'Église orthodoxe grecque et les Églises protestantes américaines et pour arranger, entre autres, la possibilité pour des étudiants grecs en théologie de venir étudier dans des séminaires et prendre contact avec le christianisme du pays. Les négociations ont abouti, grâce à la générosité des hôtes américains ; 18 bourses ont été créées dont 11 de la part de l'Église épiscopalienne.

Le *FCB* de septembre relate que le Conseil général des ÉGLISES CHRÉTIENNES CONGRÉGATIONALISTES a adressé un appel au Conseil fédéral des Églises du Christ en Amérique en lui demandant de réunir une session plénière des représentants des Églises américaines afin de voir les possibilités pour rendre leur union plus étroite. Une pétition analogue est venue de la part de la Convention internationale des DISCIPLES DU CHRIST.

Mouvement œcuménique.

Signalons en premier lieu l'article du Rev. O. S. TOMKINS

(1) Fr. ROLAND, F. PALMER, S. S. J. E., *Disparate Ministries. New Canadian Approach to Reunion. CT*, 20 sept., p. 562.
(2) *LC*, 1 sept.

secrétaire adjoint (Londres) du Conseil œcuménique : THE PRESENT POSITION OF THE UNITY MOVEMENT (*Theology*, novembre 1946) ; il est d'un rare intérêt comme vue d'ensemble faite par un témoin d'une compétence hors ligne.

L'A. définit le Mouvement œcuménique comme une tension entre la loyauté aux convictions et traditions, de sa propre confession et le désir d'un maximum de collaboration avec les autres chrétiens. Il compare son état actuel dans la masse chrétienne, à celui du mouvement missionnaire il y a quelque cent ans. Mais il y a ici cependant quelque chose de spécial que l'autre n'avait pas. L'« expérience œcuménique » des réunions au cours desquelles on prie, étudie, et converse entre chrétiens, place leurs participants sur un plan tout à fait à part. « Ils pénètrent dans un monde que personne du dehors ne peut comprendre, parce que son essence est la *koinonia* qui est un don du Saint-Esprit pour ceux qui le cherchent » (p. 325). Il faudrait donc pour rendre l'œcuménisme plus populaire étendre cette expérience ; la guerre avec ses épreuves communes et son entr'aide a travaillé dans ce sens.

Sont ensuite passées en revue les différentes sections du Mouvement : *a*) Le Conseil international des missions et sa collaboboration avec le Conseil œcuménique des Églises, lequel a aussi à présenter le message chrétien, mais à un monde post-chrétien, sécularisé. *b*)Le Mouvement *Faith and Order* dont la majestueuse lenteur sied à sa nature académique ; lui aussi évolue parce qu'il est vivant ; il a appris la théologie biblique — « c'est reconnaître dans la Bible la *norma normans*, toute une manière distincte d'appréhender Dieu, littéralement un autre monde » (p. 326) — qu'il appliquera, sous l'impulsion protestante, à l'étude de l'Église, sujet de prédilection jusqu'ici des anglicans et des Orthodoxes ; la guerre lui a appris bien des choses aussi et il saura dorénavant non seulement discuter mais également prendre des décisions. Nous devons omettre à regret beaucoup d'autres remarques très intéressantes. *c*) Le Mouvement *Life and Work* qui vise à mettre la pratique d'accord avec la doctrine chrétienne, et donner la réponse de l'Église aux problèmes qui se posent devant l'humanité contemporaine, réponse qui pour elle est un devoir si elle veut réaliser son nom. *d*) Le Conseil œcuménique qui est né d'une fusion entre *b* et *c*. L'auteur se livre à une espèce d'approximation de sa nature encore imprécise. Il en trouve la meilleure dans ce qu'il serait un organe approprié pour permettre à l'Esprit de Dieu de continuer les mer-

veilles qu'il a opérées depuis quarante ans à travers le Mouvement œcuménique encore peu organisé. Le nom que porte le Conseil répond imparfaitement à sa réalité, parce qu'il ne groupe pas toutes les Églises et que ce pluriel convient mal à la notion biblique de l'Église.

Tout cet ensemble œcuménique pose une grande question que le Mouvement dans son ensemble devra résoudre. L'A. en esquisse seulement quelques éléments : le chaos humain actuel ne pourra être surmonté que par une révolution dans le cœur de l'homme ; Dieu seul peut l'opérer et il ne peut le faire que *dans* le Mouvement œcuménique, car c'est le seul endroit encore où ce ne sont pas seulement les individus mais les Églises elles-mêmes qui peuvent mourir par la pénitence et ressusciter à la sainteté dans laquelle seule enfin se trouve l'Unité. C'est par l'Una *Sancta* qu'on arrivera à l'*Una* Sancta.

FAITH AND ORDER. Le chanoine Hodgson, secrétaire général, annonce que le but du Mouvement n'est pas d'ordonner ce qu'il faut croire ou faire, mais de promouvoir une plus grande compréhension des différentes positions confessionnelles. La réunion plénière du Comité de continuation se tiendra en été 1947. La commission américaine sur l'Église a publié récemment son rapport. A la page 290 de notre dernière chronique c'est par erreur que nous avons appelé le Dr. FLOYD W. TOMKINS secrétaire américain adjoint du Conseil œcuménique ; il est le SECRÉTAIRE du comité américain de FAITH AND ORDER.

CONSEIL OECUMÉNIQUE DES ÉGLISES. Comme il est encore toujours en formation, on est encore toujours à la recherche de sa nature. Nous venons d'entendre l'opinion de M. O. S. Tomkins, secrétaire anglais adjoint. Le secrétaire général, Dr. VISSER 'T HOOFT y consacre un article dans *Christendom* (amér.) 1946, n° 3, THE WITNESS OF THE WORLD COUNCIL, au cours duquel il analyse subtilement l'Institution dans son contexte historique et théologique, pour conclure :

« Qu'est-ce donc alors que le Conseil œcuménique ? Nous avons vu qu'il ne peut prétendre être l'*Una Sancta*. Nous avons vu aus-

si qu'il ne peut se contenter d'être une conférence plus ou moins permanente au sujet de l'unité de l'Église ou une organisation pour des buts pratiques. D'une part, il ne peut minimiser le vrai manque d'unité parmi ses membres, d'autre part il ne peut refuser le don d'unité que le Seigneur a actuellement donné et donne aux Églises, quand il les rend capables de parler et d'agir ensemble... Voilà le dilemme qui domine toute l'existence du Conseil. Les Églises qui sont ses membres, ne sont pas encore capables d'être toutes ensemble l'unique Église de Dieu, mais elles ne sont plus capables de regarder leurs compagnes comme étrangères à Elle. Elles ne peuvent s'unir, mais elles ne peuvent pas non plus se désintéresser l'une de l'autre. Elles savent qu'il n'y a pas d'unité en dehors de la vérité, mais elles réalisent aussi que la vérité demande l'unité. Peut-on échapper à ce dilemme ? Il n'y a qu'une seule voie pour cela, c'est la foi ; une seule voie qui prend pour point de départ non pas des synthèses fabriquées de main d'homme ou des schèmes théologiques, mais la simple vérité que l'unité de l'Église est l'œuvre du Seigneur de l'Église » (p. 301-302).

Le nombre des Églises adhérant au Conseil est monté au moment où nous écrivons à 94. La question de l'adhésion de l'Église orthodoxe, et spécialement de la russe, se pose avec insistance. Le Dr. SAMUEL MCGREA CAVERT en parle dans son article, THE PROSPECT FOR THE WORLD COUNCIL, *Christendom* (amér.) 1946, n° 2.

Les relations des groupes orientaux avec le Conseil œcuménique, est un point d'importance majeure qui ne regarde pas seulement son travail pratique, mais sa nature même et sa raison d'existence, car sans leur participation le Conseil risque de rester dépourvu de la tradition catholique et donc de caractère purement protestant, et pourra à peine prétendre à l'œcuménicité. Certes de petits groupes orthodoxes se sont joints au Conseil, mais les grandes Églises restent à l'écart, souvent à cause de la situation politique de leur pays. L'A. prend l'exemple de l'Église russe et se demande si dans ses relations avec les chrétiens d'autres pays, elle « serait à même de se comporter comme une Église avec une vie propre indépendante, enracinée dans sa relation au Christ, ou si elle serait employée comme instrument politique ? » L'A. n'y répond pas mais espère que la vie y répondra bientôt.

En août dernier en Angleterre les différentes commissions du Conseil ont siégé. Du 31 juillet au 3 août, à Horsham, le Comité administratif pour fixer la réunion de l'Assemblée générale qui se tiendra du 14 août au 5 septembre 1948 en Hollande ; on évitera la coïncidence avec la conférence de Lambeth. La nature propre du Conseil reçut encore quelque précision ; il n'est pas une « Super-Église « (à ce sujet un détail significatif : le terme *Ecumenical Church* qui se trouvait dans un document fut changé en *Ecumenical Movement)* mais un organe de l'*Una Sancta* à réaliser, dans laquelle la tradition « catholique » devra être représentée. Un télégramme de félicitations fut reçu de la part du patriarche de Moscou avec la demande de négociations. Quant à Rome, la porte lui est toujours ouverte, a-t-on dit (1).

Ensuite, à Cambridge, du 4 au 7 août le Comité pour les AFFAIRES INTERNATIONALES qui décréta conjointement avec le Conseil international des missions, la création d'une COMMISSION du même nom, pour continuer le travail amorcé à Oxford en 1937 et poursuivi en Amérique sur le plan national seulement ; elle exprimera au nom des Églises, membres du Conseil, le message chrétien dans le domaine international à une époque où difficilement s'édifie la paix au milieu des menaces qu'entraîne le début de l'ère atomique ; elle se mettra en relation avec l'ONU. Organisme permanent, elle est composée de 30 membres spécialement compétents et choisis parmi les groupements religieux et nationaux les plus divers. Son président est M. John Foster Dulles, presbytérien américain et collaborateur de M. Byrnes, son vice-président le professeur van Asbeck de Leyde ; son directeur est M. Kenneth G. Grubb, président de la *Church Missionary Society* et di-

(1) G. ASHTON OLDHAM, Bishop of Albany : *The World Council of Churches. LC*, 1 sept. *The Lamp* d'octobre, p. 301, rapporte qu'à New-York le Dr. FISHER aurait caustiquement fait observer que, d'après l'*Osservatore Romano*, Jésus-Christ a fondé une Église et non pas des Églises ni non plus leur Conseil.

recteur du *British Weekly*; il avait occupé pendant la guerre un poste important au ministère britannique de l'information et aura pour co-directeur le Dr. O. F. Nolde, doyen du *Graduate School* au Séminaire théologique de Philadelphia, Pa. Un comité composé de 10 membres se réunira plus fréquemment.

La Commission a publié une adresse aux Églises ; son texte *in extenso* est donné par *FCB* de septembre, et *LC* du 1 septembre.

Après le programme détaillé du rôle prophétique et consultatif de la Commission il y est dit qu'elle ne pourra vivre que si les Églises locales la soutiennent. On propose à cette fin différentes mesures, la formation de commissions locales, p. ex. « Il faudra une espèce de conversion des individus à cette nouvelle tâche, analogue à celle qui se produisit pour les missions au XVIIIe et XIXe siècles ».

D'après le *Tablet* du 31 août, p. 113, la Commission chercherait une entente avec le Vatican pour une action au moins parallèle ; nouvelle qui serait démentie.

Du 8 au 10 août, toujours à Cambridge, réunion de la COMMISSION D'ÉTUDES pour fixer le programme des études préliminaires à l'Assemblée générale, dont le sujet sera *L'Ordre de Dieu et le désordre actuel de l'homme*. Quatre commissions internationales ont été instituées avec quatre sujets : L'Église universelle comme prémices de l'Ordre de Dieu ; La proclamation de l'Ordre de Dieu ; l'Église et le désordre de la société ; l'Église mondiale et l'ordre mondial. Leurs travaux seront publiés.

Enfin les 11 et 12 août à Londres conférence théologique plus restreinte pour étudier le MESSAGE DE LA BIBLE pour le monde actuel.

En Amérique une grande CONFÉRENCE D'ÉTUDES est prévue à MIAMI pour juin 1947. Elle est organisée par le *Interseminary Movement* sous la présidence du professeur H. P. van Dusen.

A côté de cette intense activité idéologique, le Dr. Visser 't Hooft veut promouvoir les activités matérielles que nous connaissons déjà : « La reconstruction n'est pas une tâche passagère ; elle doit devenir un élément définitif et permanent pour permettre aux Églises de trouver plus parfaitement le sens de leur nature et de leur message » (1).

Le 5 octobre a été inauguré l'INSTITUT ŒCUMÉNIQUE au château de Bossey. La séance fut présidée par le pasteur Marc Bœgner et le discours le plus important devant une assistance où s'étaient fait représenter les autorités religieuses et civiles de la région, fut prononcé par le Dr. H. KRAEMER de Leyde qui en assumera la direction dans un an. Il est bien connu comme spécialiste des langues orientales et des questions missionnaires et comme grand résistant pendant la guerre.

C'est dans le cadre de la confrontation nouvelle du monde avec la nature et le message de l'Église chrétienne, qu'il faut situer le nouvel institut. Empiriquement l'Église n'a pas la capacité, ni le droit de fournir des directives au monde, mais de sa nature elle reçoit l'ordre de le faire tant au point de vue spirituel que moral. « L'Institut œcuménique désire inculquer à des hommes et à des femmes du monde entier le sens de l'urgence de ce double devoir afin qu'ils deviennent dans leur propre milieu les messagers et les pionniers de cet esprit œcuménique et missionnaire » (2).

Les cours dureront trois mois. Leur programme détaillé est publié dans *FCB* de juin 1946. La première équipe d'étudiants comprend une cinquantaine d'élèves appartenant à 14 pays différents et à des professions très différentes aussi.

L'ALLIANCE UNIVERSELLE POUR L'AMITIÉ INTERNATIONALE PAR LES ÉGLISES a tenu sa première conférence internationale du 8 au 11 juillet à Tring en Angleterre. Son nouveau président est le Dr. H. Alivisatos, bien connu

(1) *SOEPI*, n° 14.
(2) *Id.*, n° 36.

des lecteurs d'*Irénikon*. Il a envoyé un message à la conférence de paix de Paris (1).

Une nouvelle conférence mondiale de la JEUNESSE CHRÉTIENNE qui continuera l'œuvre de celle d'Amsterdam de 1939, se réunira à OSLO en 1947 et aura pour sujet *Jésus-Christ, le Seigneur*.

On trouve dans *CT* du 16 août, p. 488, sous le titre *Quo vadimus ?* une intéressante réaction ANGLO-CATHOLIQUE a la participation anglicane dans toutes ces initiatives œcuméniques. La valeur de la philanthropie « nourrie de dollars » y est appréciée à condition de ne pas empiéter sur la première loyauté de l'Église d'Angleterre qui, elle, concerne le Credo.

Divers.

Nous sommes heureux de voir reparaître RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ (organe du centre d'études *Istina*, 39, rue François Gérard, Paris XVI[e]) sous forme de cahiers à périodicité irrégulière.

Le premier cahier dans son éditorial annonce que le sujet indiqué par le titre de la revue reste plus que jamais d'actualité. Suit parmi d'autres un article important de G. MAKLAKOFF, *L'Église orthodoxe et le pouvoir civil en URSS de* 1917 *à nos jours*. Viennent ensuite des documents et des chroniques.

Le premier numéro de la revue UNITAS que nous annoncions dans notre dernière chronique, p. 207, nous est parvenu.

Elle a pour sous-titre : *Rivista internazionale trimestrale, organo dell' Associazione Unitas* (Libreria editrice Francesco Ferrari, via dei Cestari, Rome). Au sommaire un article programmatique du R. P. C. BOYER, S. J., *De l'entente à l'unité*, suivi d'autres dont deux signés des RR. PP. M. JUGIE et E. HERMAN, S. J. ; *ad calcem* les nouveaux statuts de l'Association. Nous y reviendrons dans une prochaine chronique.

Octobre 1946.

(1) Détails dans *Id.*, n° 27, et *IKZ*, n° 3, p. 182.

Notes et Documents.

A propos d'un livre récent. (1)

Notre époque moderne semble, décidément, être vouée aux luttes homériques.

Des blocs antagonistes se forment sur une échelle toujours plus grandiose, les concurrences font rage et les thèses opposées deviennent de plus en plus intransigeantes. Des hommes autoritaires prétendent que la liberté ne peut produire que le désordre, sans avantage pour personne, les libéraux, au contraire, accusent leurs adversaires de dictature ; la droite fait face aux exagérations de la gauche, le mot de démocratie est sensé couvrir toutes les turpitudes et chacun accuse son adversaire de manquer aux règles du jeu, de tirer la couverture à soi seul et d'être de mauvaise foi. Ainsi va le monde, d'un extrême à l'autre.

En face de ces attitudes batailleuses se trouvent les chrétiens. Ils devraient être « le sel de la terre », se distinguer par leur esprit de lumière et de joie, tendre toujours vers la charité, la paix et l'union. Leur idéal est dans un équilibre entre la liberté et l'ordre, entre tous les extrêmes — mais la réalité n'est pas aussi belle. Dans leur monde à eux, il y a aussi des extrémistes, des intransigeants, des batailleurs « qui ne savent pas de quel esprit ils sont ». C'est la faiblesse de leur foi qui fait qu'ils n'exercent pas dans le monde agité et désorienté l'influence qu'ils devraient normalement avoir.

Plus l'athéisme se fait agressif, plus le matérialisme envahit la vie publique, plus aussi les homme d'Église se rendent compte de la dignité du christianisme et de l'indignité des chrétiens. Et — à leur honneur on doit le constater — , ils cherchent à remédier à ces faiblesses, à renforcer leurs positions et à témoigner de leur divine foi. Les rapprochements qu'ils ont opérés en ces derniers temps sont un signe indiscutable de leur bonne volonté, de leur

(1) Franz-J. Leenhardt, Professeur à l'Université de Genève, *Le Protestantisme, tel que Rome le voit*. Avec une préface du Professeur Émile Brunner. Genève, Éditions Labor, s. d. ; in-8, 88 p., 22 frs.

désir de mieux se connaître, de mieux se comprendre et de mieux s'aimer.

Mais à l'ombre de ces tentatives de rapprochements, certains dangers les guettent. Ces dangers peuvent provenir de trop de rigorisme religieux comme ils peuvent procéder de trop peu de précision. Les rigoristes exagèrent le côté juridique, légal et immuable des choses et tombent dans un doctrinarisme étroit et mesquin. Les empiristes, au contraire, sont tentés par ce que l'on a si bien appelé la méthode « explain away », c'est-à-dire faire disparaître les difficultés par des voltiges rhétoriques. Tous les deux extrêmes sont dans le faux : *in medio stat virtus*.

De même que l'on n'unit pas au hasard l'eau et le feu, sous peine de les voir se détruire mutuellement, de même on ne saurait unir les chrétiens au hasard, sans savoir comment on doit s'y prendre. Si l'on y procède sagement, l'eau et le feu collaborent pour le plus grand bien de tous ; de même, une mise en œuvre de collaboration entre chrétiens pourrait donner d'excellents résultats, pourvu que l'on s'y attèle avec sagesse.

Il est donc souverainement important de déterminer avec précision quels sont les éléments « aurifères » qui, au dire d'un Pape, se trouvent dans toutes les chrétientés.

Une fois découverts, il faut les accepter pour ce qu'ils valent, les faire valoir, leur donner leur place dans l'ensemble et en tirer ainsi un plus grand bénéfice pour tous.

Cette activité de mise au point se poursuit depuis des années, avec des hauts et des bas ; elle connaît des époques de floraison, comme au printemps, mais aussi des tempêtes, des pluies et des gelées comme aux temps d'hiver. Mais l'œuvre se poursuit toujours — car la paix, la charité et l'union sont des enjeux divins.

Nous avons reçu récemment une brochure de Genève, due au professeur Leenhardt, avec préface du professeur Brunner et intitulée *Le protestantisme tel que Rome le voit*. Depuis longtemps je n'ai plus lu un ouvrage qui m'ait impressionné davantage. Ce qui fait que je voudrais lui consacrer quelques considérations.

L'auteur de ce livre sent très vivement le danger de confusion qui s'abrite sous le manteau multicolore du travail pour l'Union. Et il veut mettre en garde les chrétiens — autant les protestants que les catholiques — contre les confusions possibles, contre les conclusions qui risquent de préparer des réveils amers.

Il est évidemment assez délicat pour un protestant de parler comme s'il était catholique ; comme un catholique ne compren-

drait un protestant que s'il eût été jadis protestant lui-même. Mais l'auteur a si bonne volonté, il est manifestement animé d'un si serein irénisme, il est si maître de son langage et de ses passions, en même temps qu'il connaît tellement bien la question dont il va parler, c'est-à-dire les documents qu'il va citer, qu'on peut dire en toute vérité que « l'esprit de cette publication ne doit rien à la passion anti-catholique ». Cela est certain.

L'auteur donne la parole aux documents, il expose et examine les déclarations authentiques des Papes, des Conciles, des autorités les plus incontestables et incontestées et du cardinal Bellarmin. Le résultat de cette méthode rigoureuse est l'image impitoyablement logique, « le protestantisme tel que Rome le voit ».

Après avoir discuté la définition même de « hérétique » telle que Rome la conçoit et dit, après avoir rappelé que tous les protestants régulièrement baptisés appartiennent de droit à l'Église catholique en dehors de laquelle il n'y a que des sectes et point de salut ni de communion avec le Christ, l'auteur commente l'encyclique *Mortalium animos* et insiste sur les défenses canoniques de *communicatio in sacris* ; et il ajoute les jugements sévères de Bellarmin qui ne distingue en rien les hérétiques des païens. (Cette même association se retrouve d'ailleurs dans le Bréviaire Romain, à la fête de saint Ignace de Loyola, qui « déclara la guerre à la superstition païenne et à l'hérésie »). Enfin l'auteur ne tarit pas de citations qui montrent d'une manière irréductible qu'il y a entre les protestants et les catholiques de tels gouffres qu'il est presque impossible de les combler.

Cette situation, cette mise en évidence de telles antinomies, est-elle opportune ? Dans la Préface, le professeur Brunner dit que ces constatations un peu brutales risquent de troubler la paix confessionnelle, mais mieux vaut prendre ces risques que de laisser introduire des confusions qui seraient plus « profitables à l'Église catholique qu'à la paix confessionnelle » (p. 5).

Quoi qu'il en soit, le livre en question est un factum d'importance. Le respect que l'auteur professe pour la vérité, le souci constant qu'il a de la véritable pensée de l'adversaire, la crainte qu'il manifeste de blesser ou indisposer le lecteur, donnent à cet écrit une valeur irénique incontestable.

Mais tous ces textes officiels et canoniques constituent un visage triste et un peu grimaçant de l'Église, et risquent malgré tout d'aviver ou de raviver les sentiments anticatholiques des protestants et, partant, faire du tort au mouvement de l'Union. Humaine-

ment parlant, c'est très décourageant de voir accumuler une telle quantité de vérités au point qu'elles ne deviennent plus du tout bonnes à dire. Il est excellent et tout à fait irénique de chercher la doctrine catholique aux sources les plus authentiques, mais pour interpréter leur autorité, le souci d'être vraiment complet aurait exigé qu'on fasse emploi de critères catholiques.

La vérité catholique est heureusement bien plus souple, plus belle et plus grande. Et cela l'auteur l'a oublié ; il n'a pas su le montrer, — car on ne peut juger le catholicisme que du dedans, comme on ne peut juger le protestantisme uniquement sur les écrits de Calvin ou de Luther.

L'auteur croit que les catholiques sont tellement unifiés, tellement jugulés par les formules, qu'il n'y a pas place, à l'intérieur de l'Église pour aucune divergence de vues. Cela est vrai et en même temps pas vrai. L'unité représente des avantages, comme elle peut, si on l'exagère, présenter de graves inconvénients. Et cela les documents ne le disent évidemment pas. L'auteur croit que les explications de certains catholiques (on dit d'eux qu'ils appartiennent à l'aile gauche ou libérale), que leurs déclarations iréniques, apaisantes et engageantes, sont simplement des attitudes opportunistes, ondoyantes, « jésuitiques », que ces attitudes sont nécessitées par la propagande *in partibus infidelium*, qu'elles sont peu franches, déloyales, qu'elles sont tolérées ou même encouragées par Rome et les autorités locales pour des fins intéressées, pour avoir « la main dans tous les camps ».

Pareil jugement peut s'expliquer chez un professeur d'université, forcément peu en contact avec la vie et l'opinion publique.

La preuve que les attitudes iréniques sont non seulement tolérées ou temporairement admises, mais parfaitement légitimes *in se*, c'est le développement considérable qu'a pris le Mouvement œcuménique moderne interconfessionnel, toute une tradition qui se développe dans le sens de la liberté et qui, dans certaines limites, d'ailleurs très larges, est tout aussi légitime que le plus noir conservatisme.

Ce que l'auteur ne pouvait apprendre dans les seuls documents qu'il a étudiés à la loupe, c'est que l'Église catholique n'est pas seulement une organisation pour le maintien intangible du dépôt de la foi, mais qu'elle est un organisme vivant qui peut se présenter sous mille aspects différents, sous des formes qui peuvent de prime abord paraître divergentes et même contradictoires, mais

qui n'en sont pas moins les signes authentiques que la vie circule à grands flots dans ce Corps mystique.

Si l'auteur veut bien un jour assister à une de ces réunions entre catholiques et chrétiens non romains, rencontres qui malgré tout se font de plus en plus nombreuses et de plus en plus cordiales, il verra fleurir cet esprit œcuménique qu'il aime lui-même tant et qu'il appelle de tous ses vœux. Et alors, peut-être écrira-t-il un second volume à son présent livre, volume où il développerait l'autre aspect de la question. A la figure légale et officielle, il ajoutera celle de la vie mystérieuse et cachée de l'Église catholique et c'est alors et alors seulement qu'il aura saisi la vérité totale et le secret de son âme.

A.

La théologie et le travail œcuménique dans l'Église luthérienne de Suède.

Nous recevons du docteur G. Rosendal les lignes suivantes qui annoncent un singulier développement théologique en Suède :

La théologie a reçu durant la guerre dans notre pays des développements qui ont entièrement rénové ses vues en matière d'œcuménisme. A vrai dire, pendant plusieurs décades, il n'a plus été question dans la théologie de l'Église de Suède que de mouvement, de *dynamis*. C'est Dieu plutôt dans la manifestation de son activité, que dans son essence, qui semblait avoir attiré l'attention des théologiens.

On s'était détourné avec répulsion de toute conception statique de Dieu et on avait manifesté une préférence exclusive pour une conception dynamique. L'amour de Dieu, par exemple, était moins considéré comme une qualité substantielle de l'essence divine que comme une puissance agissante de Dieu. Tout était devenu « fonction », et parfois il y avait lieu de se demander quel était l'être, la *quidditas* qui était « en fonction ». Comme dans le nominalisme du moyen âge, la substance avait été transformée en ses « fonctions ».

La théologie s'était appuyée sur une philosophie bergsonienne, héraclitique de la vie et du monde, tout était mouvement. Elle paraissait parfois oublier complètement que le mouvement est impossible sans quelque chose qui est en mouvement et conserve son identité sans subir de changement. De même on paraissait oublier que sans l'identité statique des choses il n'est pas possible de penser d'une manière logique et cohérente. Si l'on dit : Si A est

identique à B et B à C, C doit être identique à A, on énonce une preuve invalide s'il n'y a pas d'identité statique et si tout est un flux de puissance, d'énergie, parce que le second A ne sera pas identique au premier.

Cette considération philosophique a influencé la théologie dogmatique. La conception statique de la vérité (*veritas)*, avait engendré un système de dogmes. La nouvelle conception avait anéanti les systèmes dogmatiques pour lui substituer des forces dynamiques. La claire, limpide architecture de la théologie ancienne de saint Thomas ou de l'orthodoxie luthérienne par exemple, s'était vu supplantée par un courant de « fonctions ». Les faits s'étaient mués en relations. La rigueur de la théologie avait cédé devant une conception de principe parfois très brillante, mais toujours catastrophique pour le dogme en tant que doctrine d'une révélation.

Le monde de l'œcuménisme a, par suite, prêté peu d'attention aux divergences d'ordre statique. La sympathie a tenté des rapprochements par delà des gouffres béants. En matière œcuménique, la sympathie a sans doute sa valeur, mais si le christianisme est une révélation, un dogme, la sympathie personnelle ne saurait jouer le rôle du *consensus* dogmatique. Derrière la conception commune se devinaient précisément les vues philosophiques dont nous avons parlé, et l'on a, par suite, un peu trop délaissé un travail sur les faits dogmatiques au profit d'un effort pour unir les différents courants de la piété chrétienne ; de plus on ne se faisait généralement pas une idée très nette de cette dernière tentative.

Or, au cours de ces dernières années, ont paru dans l'Église de Suède quelques travaux théologiques importants qui offrent des vues nouvelles sur ces questions. Le premier a été une dissertation académique : *Nils Hemmingsens Teologiska åskådning* du Rév. BARON KJEL BARNEKOW, doctéur en théologie, parue en 1940. C'est une revue de tout le système dogmatique chrétien d'un point de vue qui différait de celui auquel on s'était précédemment attaché. Les anciennes catégories de substance et accident, de puissance et acte et autres réminiscences scolastiques y sont de nouveau en usage. L'auteur veut souligner la similitude de la pensée dans l'ancienne orthodoxie luthérienne et dans l'Église au temps de saint Thomas, tout en reconnaissant entre elles des divergences de détail, d'ailleurs fort importantes. Mais il est capital pour le travail œcuménique de noter que l'on avait alors de part et d'autre une même théorie de la connaissance. Déjà en 1938 le Rév. SVEN SILÉN, docteur en théologie, dans une dissertation académique sur l'anthropologie chrétienne (*Den*

kristna människouppfattningen) avait indiqué sur le terrain de ses recherches propres une convergence analogue. En 1944, le curé de Farhult, le Rév. Ragnar Ekström, docteur en théologie, a fait paraître un autre ouvrage important en anglais : *The Theology of Charles Gore*. Ce qui est intéressant à ce propos, c'est de voir Erkström, parfois en opposition à Gore, militer pour une vue statique et réaliste de la théologie, et se référer très souvent à saint Thomas.

Le dernier de ces ouvrages est un livre de philosophie, et non de théologie. Il est cependant très important pour notre sujet, et a pour titre *Kunskap och verklighet*, par Lechard Johannesson. Dr. phil. « Connaissance et réalité. Étude de Philosophie réaliste avec une attention particulière pour l'interprétation thomiste du problème de la réalité » — c'est ainsi qu'il faudrait traduire le titre complet). Il n'est pas nécessaire de s'étendre longuement sur cet ouvrage, son nom en dit assez long. Qu'il nous suffise de dire que le savant P. d'Argenlieu, O. P., de Stockolm, figurait au nombre des opposants à la dissertation : ce fut un beau tournoi œcuménique.

Ces ouvrages de théologie et d'autres encore modifient sensiblement les données du problème œcuménique. Le P. Congar a signalé dans *Chrétiens désunis* la difficulté à laquelle on se heurtait : non seulement nous tenons des positions différentes, mais nous pensons différemment. Il y a eu souvent manque de convergence entre la pensée romaine et la pensée protestante. On peut espérer maintenant de meilleures conditions si les nouvelles tendances de notre théologie se maintiennent. Nous devrons établir l'accord et les divergences. Nous devrons scruter ces dernières pour découvrir les divergences réelles. Le point de vue réaliste nous aidera à discuter des problèmes réels de théologie et de constitution ecclésiastique. Mais il faut pour cela que notre pensée converge. Sinon nous ferons des efforts en pure perte et nous nous en tiendrons à des notions confuses telles que celles d'unité invisible, d'unité de sympathie, etc.

Ainsi nous découvrirons ce qui est vraiment catholique et nous verrons qu'il y a quelques éléments catholiques dans toutes les Églises chrétiennes et que l'unité de l'Église signifie pour nous la plénitude de la catholicité. Cette méthode théologique n'exclura pas du tout la méthode liturgique qui a été pratiquée par exemple pendant quelques années à High Leigh en Angleterre. Bien plus, cette méthode fera partie de notre programme et précisément en tant que complément nécessaire. La même remarque s'applique pour l'unité de prières au cours de l'Octave de l'Unité du 18 au 25

janvier, En fait, nous avons senti en Suède, au cours de ces dix dernières années, les heureux effets de cette œuvre de prières si importante.

Mais l'union liturgique et l'union de prières pour une période fixée seront plus joyeuses, plus chargées d'espérances et plus loyales si un travail théologique ardent et réaliste pour l'unité se poursuit parallèlement. Nous remercions Dieu de ce que ce travail existe aujourd'hui dans les petites conférences que nous avons déjà tenues entre les Églises de Danemark, Norvège, Finlande et Suède et qui avaient été conçues sous forme théologique et liturgique. Nous poursuivrons dans le même sens et nous essayerons de clarifier ces questions et de les libérer des scories que le manque de charité et les préjugés contre les membres des autres Églises y ont accumulées.

Gunnar ROSENDAL.

Pierre et Jean.

Un de nos correspondants nous écrit :

Mon Révérend Père,

J'ai lu dans votre dernier fascicule d'*Irénikon* l'article du prof. Zander sur le P. Bulgakov, et je me suis réjoui beaucoup de voir enfin cette notice nécrologique, qui avait paru en diverses langues déjà, publiée en langue française. Si la réserve que vous y avez mise au début dans une note en guise de sourdine était au moins utile, l'article méritait vraiment d'être inséré tel quel, surtout en raison de l'élévation de pensée qui s'en dégage, et qui est souverainement bienfaisante. Nous aussi, lecteurs, nous remercions l'auteur de son *Sursum corda*

La citation, au passage, de l'opuscule *Pierre et Jean* du P. Bulgakov me rappelle une conversation que j'eus avec un Orthodoxe à l'époque de la parution de cet ouvrage (1926), — quelque peu polémique à la vérité, — et au cours de laquelle m'avait été révélée avec enthousiasme la notion d'« Église joannique », de qualité plus mystique que l'Église de Pierre. Le P. Bulgakov exposait dans son livre cette idée que l'Église orthodoxe était l'héritière de cette Église de Jean, où la contemplation et la vie mystique avaient le primat, sans pour cela que la construction hiérarchique y soit absente. Je savourai cette idée, tout en la corrigeant en tant que catholique, la véritable Église étant fondée sur Pierre par le Chris lui-même.

Or, quel ne fut pas mon étonnement de trouver un jour, en étu-

diant l'écclesiologie d'Innocent III, cette même idée exposée sous la plume du plus grand pape du moyen âge. Parmi l'abondante correspondance du grand Pontife à l'époque de la constitution de l'Empire latin de Constantinople — c'est bien une surprise de trouver l'éloge de l'Église orientale dans cette littérature — on rencontre cette phrase, extraite d'une lettre adressée par le Pape aux dignitaires ecclésiastiques du nouvel empire, le 15 novembre 1204 (MIGNE, PL, 215, 457 B) : *Sicut per Mariam Magdalenam* (il s'agit de la course au tombeau du Christ au matin de Pâques), *Judaeorum intelligitur synagogam, ita per Petrum, qui ad Latinos est specialiter destinatus, et apud nos Romae sepulturam accepit, populus intelligitur latinorum ; graecorum vero populus per Joannem, qui missus est ad Graecos, Ephesi tandem in Domino requievit* » (De même que par Marie-Madeleine il faut entendre la synagogue, ainsi par Pierre, qui fut envoyé spécialement aux Latins, et reçut sa sépulture chez nous à Rome, il faut entendre le peuple latin ; quant au peuple grec, il est représenté par Jean, qui fut envoyé aux Grecs, et mourut à Ephèse). Et plus loin, le même pontife ajoute (col. 458 C) : *Quia vero Graecorum populo datus est beatus Joannes, a quo et incepit perfectorum religio monachorum, bene typum gerit illius Spiritus qui quaerit et diligit spiritales.* L'Orient grec n'est-il pas en effet la terre monastique par excellence, et celle de la spiritualité raffinée ?

Cette opposition entre les deux apôtres avait déjà été soulignée par S. Augustin, qui, dans son traité *in Joannem* (tr. 124) en un passage qui figure au bréviaire romain comme homélie pour la fête de S. Jean (27 décembre), s'exprime ainsi : « L'Église sait qu'il existe deux vies, parce que Dieu lui en a parlé et les lui a fait connaître : l'une qui consiste dans la foi, l'autre dans la vision ; l'une qui s'écoule en ce pèlerinage, temporaire, l'autre qui demeurera pendant l'éternité..., l'une occupée par le travail, l'autre récompensée par la contemplation de Dieu... La première a été signifiée par l'apôtre Pierre, la seconde par Jean. L'une s'écoule tout entière ici bas, elle s'étendra jusqu'à la fin des temps et y trouvera son terme ; l'autre ne recevra sa perfection qu'à la consommation des siècles, mais dans le siècle futur, elle n'aura pas de fin ; aussi dit-on à celui-ci : « Suis-moi », mais de l'autre : « Si je veux qu'il demeure ainsi jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? Suis-moi ». Que veulent dire ces paroles ? Autant que j'en puis juger, quel sens peuvent-elles avoir si ce n'est celui-ci : Suis-moi en m'imitant, en supportant comme moi les épreuves de la vie ; pour lui qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne donner les biens éternels » ?

Bibliographie.

DOCTRINE

Jean-Alex Tessier. — Un Humanisme dynamique. Paris, Corymbe, 1938 ; in-8, 280 p.

Dans l'avant-propos, l'A. nous définit l'humanisme « un acte de foi ». Cet acte de foi, c'est « l'affirmation que l'homme... peut, doit se borner à être lui-même ». Le titre de la 1re Partie, « Des humanismes de mort à l'humanisme vivant » indique la méthode critique de l'A. Trois chapitres étudient les essais humanistes : Humanismes historiques modernes, humanismes collectifs, mouvement de conversion vers l'humain. L'échec de ces humanismes va donner occasion à l'A. de faire œuvre constructrice ; d'où la 2me Partie : Le dynamisme dans l'humain. Quelques titres significatifs « l'*homo Creator*... Types de l'Adam nouveau ». Dans ce chapitre on nous présente Lyautey comme type d'humanisme dynamique ainsi que Foch, Ch. de Foucauld et même Jeanne d'Arc. Enfin dans une longue conclusion, l'A. montre le besoin impérieux, l'attente de cet humanisme dynamique. Il trace « aux Églises et aux clercs » leur rôle, leur devoir. On ne peut que souhaiter que ce rêve généreux se réalise. Mais il semble que la pensée de l'A. est trop souvent floue, mouvante, sans nuances. Sans doute est-il prisonnier de son propre dynamisme ? Comme l'a très bien dit J. Maritain, c'est dans l'Église catholique que se trouve « l'Humanisme intégral ». Et ceci n'est qu'une des conséquences de l'Incarnation. Par elle, en effet, tout l'humain est assumé, unifié, transfiguré, divinisé.

D. H. R.

Max Bense. — Die Abendländische Leidenschaft. Munich, Oldenbourg, 1938 ; in-12, 124 p., 3,20 M.

Ces pages nerveuses sont plus que toute autre chose une propagande enthousiaste en faveur d'une nouvelle *Aufklärung* qui se dresserait contre l'*Aufklärung* nietszchéenne-fasciste et aboutirait à un idéalisme existentiel. Il serait difficile de donner une idée de ce système, car l'A. nous dit à plusieurs reprises qu'avoir des pensées, penser métaphysiquement, ce n'est pas savoir : « l'un est le commun, l'autre est l'intime ; l'un produit des résultats, l'autre a des origines ; l'un effectue le sens métaphysique de penser, c'est-à-dire associer matière et esprit cosmogoniquement, tandis que l'autre, le Savoir, ne fait qu'effectuer le sens épistémologique du penser, c'est-à-dire donner des objets ». Il y a là impossibilité de discussion. La

conclusion fait entrevoir que dans l'avenir il ne s'agira plus de savoir qui est bon ou mauvais ou fort ou faible ou chrétien ou non-chrétien, mais bien qui est sans tache, qui est homme ? D. B. S.

Dr. Johannes Hessen. — Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung. Munich, Reinhardt, 1939 ; in-8, 240 p.

Cette étude établit un parallèle très suggestif entre deux structures fondamentales de l'esprit antique. D'une part, le monde des idées objectives et normatives, de l'autre, la structure spirituelle prophétique, s'ouvrant aux valeurs religieuses concrètes, que le platonisme, considéré comme attitude intellectuelle plutôt que comme système, n'atteint pas dans leurs réalités. L'existentialisme « prophétique », au contraire, vit du Dieu vivant, toujours opérant. Ce n'est plus l'homme qui monte vers Dieu, mais Dieu qui descend vers l'homme et réalise à lui seul le sens de son existence. Platon et le Christ, la symbiose de l'hellénisme et du christianisme sont devenus la problématique de l'homme occidental. Le développement de la pensée en Occident (saint Augustin, saint Thomas, Luther, l'idéalisme allemand, la philosophie existentielle, la théologie dialectique), manifeste un effort continuel vers une synthèse, différente suivant les époques. Par là la conscience historique se forme de plus en plus, et devient de plus en plus sensible à toutes les valeurs humaines et divines, bien qu'il soit clair que « devant le christianisme, une bonne partie des éléments helléniques doivent tomber ». D. Th. S.

Dr. Hildegard Kalthoff. — Glauben und Wissen bei Friedrich Schlegel. (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, XI). Bonn, Hanstein, 1939 ; in-8, 106 p.

Dans l'histoire de la philosophie chrétienne, peut-être ne tient-on pas suffisamment compte de ce penseur indépendant qui, en pleine période idéaliste, proclamait l'insuffisance de la « raison pure » sur toute la ligne, et non pas uniquement pour les réalités dépassant le sensible, comme ce fut encore le cas pour Kant. Ce n'est pas la science ou la foi, mais la conscience affermie par l'union de l'une et de l'autre qui atteint le réel et le vrai. Cette foi, qui est essentiellement abandon dans l'amour, don de soi à un principe supérieur et transcendant d'où découle toute lumière, fait intégralement partie de la connaissance et n'est pas, selon Schlegel, une connaissance à part. Quant à la philosophie et à la théologie, elles sont toutes deux des « sciences » vraiment autonomes (nature et révélation), mais la parfaite réalisation d'une philosophie chrétienne se trouve dans l'intime union des deux qui doivent nécessairement, sans se fusionner, se juxtaposer l'une à l'autre à raison de leur objet commun. Déjà Schlegel (qui semble être le premier philosophe existentiel parmi les modernes) posait la pureté du cœur comme condition de toute véritable

philosophie, qui doit, selon lui, être « théologie appliquée » dans le domaine du connaissable et du rationnel. Cette étude est fort bien menée, et donnera le goût d'en apprendre davantage, en s'abouchant à la source même.

D. TH. S.

Wsewolod Setschkareff. — Schellings Einfluss in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des XIX. Jahrhunderts. (Veröffentlichungen des Slavischen Instituts, Berlin, 22). Leipzig, Harrassowitz, 1939 ; in-8, VI-106 p.

Nulle part peut-être l'idéalisme transcendantal de Schelling ne trouva autant d'acclamation qu'en Russie, où de jeunes enthousiastes, notamment ceux qui s'assemblaient autour de Dostoïevski, saluaient en lui un nouveau monde inconnu plein de vie et de promesses, montré par un nouveau Colomb. L'étude présente fait l'histoire littéraire de cet accueil chaleureux, et, devant la série des noms étalés ici, on ne s'étonne plus de ce que le philosophe allemand, dont l'étoile pâlissait déjà dans son propre pays devant Hegel, soit connu comme russophile. On pourrait reprocher à l'A. — pour autant que reproche il y ait — d'appliquer trop facilement le terme de schellingien à des passages où il n'y a au fond qu'une conception plus ou moins romantique du monde, faite d'aspirations vagues et de dilettantisme philosophique, ou encore là où il ne s'agit que d'une inspiration plus profondément religieuse. Quant à Tjučev, l'A. aurait pu consulter utilement l'étude que D. Strémooukhoff a consacrée à l'idéologie du poète (Publications de l'Université de Strasbourg, 1937). D. TH. S.

André de Lilienfeld. — Kierkegaard (A la rencontre de...). Liége, La Sixaine, 1946 ; in-12, 50 p.

L'A., ancien et fidèle collaborateur d'*Irénikon*, cherche dans ce petit volume muni d'une bibliographie permettant une « rencontre » plus approfondie, à faire rencontrer Kierkegaard au lecteur qui ne l'aurait pas encore rencontré, au lieu de passer outre. Il expose d'ailleurs très bien son intention dans la préface et la réalise bien aussi, grâce à d'agréables procédés de « montreur » philosophico-littéraire. D. C. L.

Albert Drexel. — Grundriss der Religionswissenschaften. Innsbruck, Rauch, 1938 ; in-12, 160 p.

Dans le cadre de cinq volumes à paraître, sur la science comparée des religions, l'A. publie aujourd'hui son Introduction. Puis viendront l'axiomatique, la systématique et problématique, enfin, pour couronner le tout, une vue sur la religion de l'avenir. Par ce traité des confessions existantes l'A. compte combler un vide dans l'enseignement de la religion. L'Introduction à ce vaste dessein de synthèse, traite d'abord de la source de toute notion religieuse chez l'homme, puis, de la forme que peuvent prendre ces notions, ensuite de la forme qu'elles ont, de fait, prise, à travers

le développement des idées religieuses, enfin de la situation qui est faite à ces différentes religions. Manuel utile et clair, agréable à lire, mais forcément un peu sommaire, non seulement dans l'exposé, mais aussi dans les idées qui dominent chez l'auteur. A.

W. Staerk. — Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen. Stuttgart, Kohlhammer, 1938 ; in-8, XVII-540 p.

Cet ouvrage fait suite à celui du même auteur intitulé : *Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem*, 1933. Il est divisé en deux parties : Der Anthropos-Mythos, Der Soter-Mythos. La première concerne la création de l'homme, la seconde la rédemption de l'homme. Pour le premier mythe l'A. se borne à noter les analogies entre Adam et le Christ dans la littérature juive et chrétienne. Pour le second, l'enquête s'étend à l'Inde et à l'Égypte, outre la tradition juive avant et après le Christ. Les moindres analogies sont notées et analysées avec une ampleur d'érudition et de connaissance des religions orientales qui est étonnante. La conclusion de cette investigation est qu'une relation existe entre les deux mythes, qu'ils sont intimement unis et que leur union dans la théorie sotériologique biblique peut, elle aussi, se trouver dans les religions orientales ; celles-ci mènent aussi logiquement à la conception du « Fils de l'Homme » dont l'apparition se produira d'après le prophète Daniel à la fin des temps. La doctrine chrétienne de la Rédemption s'expliquerait donc sans la révélation. Le dogme catholique enseigne le contraire. D. Th. B.

H. Colleye. — La Bible, livre des chrétiens. (Coll. *Chrétienté nouvelle*, V). Bruxelles, Éditions universitaires, 1944 ; in-12, 168 p.

S.S. Pie XII. — Encyclique sur les Études bibliques. Introd. et commentaires de L. Cerfaux. (Même coll., VI). Ibid., 1945 ; in-12, 112 p.

G. Thils. — L'Église et nos institutions nationales. (Même coll., VII). Ibid., 1945 ; in-12, 88 p.

D. P. Dumont, D. F. Mercenier, D. C. Lialine. — Qu'est-ce que l'Orthodoxie ? (Même coll., VIII). Ibid., 1945 ; in-12, 226 p.

De ces petites plaquettes, la première rappelle, en petit, *Le Génie du Christianisme*. C'est avec le même enthousiasme qui émouvait Chateaubriand au début du siècle dernier que l'A. nous parle ici de la Bible.

La seconde nous livre, avec les commentaires d'un savant bien connu, le texte de l'encyclique *Divino afflante Spiritu* qui est venue mettre un terme aux menaces de l'intégrisme. Plusieurs ont dit de cette encyclique qu'elle venait cinquante ans trop tard. C'est dans l'ordre de la prudence que les déclarations de la plus haute autorité de l'Église ne se fassent qu'à coup sûr, lorsque la lumière s'est faite sur les difficultés d'une question. Le commentateur prend à parti assez sévèrement — et ce n'est pas la première fois — l'exégèse un peu fantaisiste de Claudel, non moins que son robuste mépris pour le littéralisme. Si le poète bibliste avait trouvé dans la litté-

rature religieuse contemporaine les maîtres qu'il souhaitait, et qui malheureusement ont fait défaut à tout le monde, sans doute aurait-il montré un zèle plus éclairé.

Le fascicule de M. l'abbé Thils reproduit une conférence dont le titre était : *Pour une patrie plus belle.* Elle est un programme de rechristianisation intelligente de la cité moderne.

Quant au dernier fascicule, il est une contribution de trois moines d'Amay à la littérature unioniste. L'Orthodoxie expliquée à des catholiques occidentaux, en prenant comme point de départ la connaissance qu'ils ont de leur propre Église, apparaît ici, en raison de la compétence de l'A. (D. P. Dumont) sous un jour nouveau. L'histoire du schisme est éclairée des études les plus récentes, notamment de celles du prof. Dvornik qui renouvellent la question de Photius (D. F. Mercenier). Le dernier chapitre *L'Action de l'Orthodoxie* (D. C. Lialine), expose avec détail et d'une façon très remarquable, la conception liturgico-sociale que les Orthodoxes modernes, russes surtout et descendants du slavophilisme, ont élaborée de leur vitalité religieuse. D. O. R.

Jean N. Karmirès. — *Θωμᾶ τοῦ 'Ακινάτου*, **Summa Theologica.** Traduction grecque, Tome I, Fasc. II, *Περὶ Θεοῦ, τὰ ἰδιώματα.* Athènes, 1940 ; in-8, p. 235-391.

Irénikon a marqué tout l'intérêt que l'entreprise de M. Karmirès présentait pour la restauration de l'unité chrétienne (14 (1937), p. 458). Le second fascicule de la traduction termine par le traité des attributs divins, le *de Deo Uno*, et reproduit les questions XIV à XXVI de la *Prima Pars*. Ce que nous avons signalé sur le mérite de l'œuvre, nous pourrons le répéter encore : clarté, concision et fidélité au texte, telles sont ses principales qualités. L'instrument qu'est le néo-grec était bien adapté au but, mais encore fallait-il en user opportunément, D. P. D.

A. Stolz, O. S. B. et H. Keller, O. S. B. — Manuale Theologiae dogmaticae. Fribourg-en-Brisgau, Herder, in-8. Fasc. II : **De Sanctissima Trinitate** (A. Stolz), 1939, VIII-142 p., 2,80 M. ; Fasc. VI : **De Ecclesia** (A. Stolz), 1939, 60 p., 1,40 M. ; Fasc. IV : **Anthropologia theologica** (A. Stolz), 1940, VIII-198 p., 3,40 M. ; Fasc. I., **Introductio in Sacram Theologiam,** (A. Stolz), 1941, 134 p.

Ce manuel se présente sous une forme très neuve. On n'y retrouve plus du tout la charpente classique de la pédagogie routinière. Les AA. ont fait un effort très considérable pour se libérer des formules et des thèses et pour donner à leur ouvrage une plus grande ouverture aux questions de théologie positive. Cette théologie positive n'est nullement une manière d'histoire des dogmes, comme on l'a souvent comprise jusqu'à présent, mais une étude, somme toute assez approfondie, des spéculations patristiques sur les données de l'Écriture, mises sur un pied d'égalité avec les spéculations

plus récentes. Le thomisme n'y est cependant pas négligé. — Beaucoup de sujets en sortent renouvelés, notamment dans les questions d'anthropologie (toute la théologie de la grâce est classée sous cette rubrique). La préface avertit le lecteur de ce que, en raison de l'abondance des matières puisées dans la tradition, et qui ne figurent généralement pas à ce degré dans les manuels, la division des traités a été élaborée autrement que d'habitude, suivant que l'évolution des dogmes la suggérait. Une large part est généralement faite aux auteurs orientaux. On y trouve des notions sur le charisme théologique, sur la théologie kérygmatique (I, 16), sur le Christ objet de la théologie chez les anciens (I, 49), sur la création de l'homme et de la femme et sur le paradis (IV, 5 sq.), etc., toutes questions reprises par les auteurs modernes. Le traité de l'Église est en réaction contre l'enseignement traditionnel, au point qu'on n'y trouve rien *de Romano Pontifice*, et que l'apologétique en est exclue. — L'ouvrage complet devra comporter 9 fascicules. D. Stolz devait nous donner encore le *de natura Dei*, *de Creatione et angelis* (fasc. III). La mort est venue nous le ravir en plein travail. Les autres fascicules : Christologie, Sacrements, Mariologie et fins dernières laissés à son collaborateur sont encore à paraître. En somme, la continuation de cet ouvrage nous paraît compromise. — Les volumes parus jusqu'à présent sont riches et touffus, d'une érudition très personnelle et très laborieuse. Les professeurs qui voudront les utiliser pour leurs disciples éprouveront certainement de la peine à s'en servir, et se rendront compte sans doute de ce que la mise au point n'est pas toujours définitive. Mais ils y trouveront abondamment à butiner. D. O. R.

J. Gewiess. — Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte. (Breslauer Stud. z. hist. Theol., N. F., 5). Breslau, Müller et Seiffert, 1939 ; in-8, 182 p.

Cette thèse doctorale est résumée par l'A. dans les termes suivants : Le message du salut aux temps apostoliques est né des impressions de la Pâque et de la Pentecôte ; il a pour objet le Christ ressuscité et glorifié et la valeur salvifique de ces événements. Le salut est décrit dans les termes scripturaires de l'A. T., mais c'est la personne même du Christ qui l'opère et la représente. La question christologique est par conséquent au premier plan dans ce message. L'union du croyant au Christ se fait par le baptême et l'Eucharistie. D. T. B.

Pan. I. Bratsiotès. — *Ἡ παλαιὰ Διαθήκη ἐν τῇ Ἑλληνικῇ Ἐκκλησίᾳ ἀπὸ τῆς Ἁλώσεως μέχρι Σήμερον.* Athènes, Typ. Pyrsou, 1940 ; in-8, 17 p.

Dans cette courte étude détachée du tome jubilaire publié à l'occasion du centenaire de l'université d'Athènes, le prof. Bratsiotès dresse le catalogue des publications grecques relatives à l'Ancien Testament. Il relève d'abord les quelques travaux entrepris depuis la prise de Constantinople

jusqu'à la restauration de l'indépendance hellène ; l'énumération des ouvrages postérieurs coïncide pour une bonne part avec la description de l'activité des chaires d'A. T. à la Faculté d'Athènes et dans les autres Écoles supérieures de Théologie à travers l'Orient grec. D. P. D.

George Ernest Wright and Floyd Vivian Filson. — The Westminster Historical Atlas to the Bible. Philadelphia, The Westminster Press, 1946 ; in-4, 114 p., doll. 3,50.

Nelson Glueck. — The River Jordan. Ibid., in-8, 268 p., doll. 3,50.

The Westminster Press exécute à présent tout un plan de travaux de haute vulgarisation sur le milieu et l'interprétation de l'Écriture Sainte sous le titre : *Westminster Aids to the Study of the Scriptures*. Les deux ouvrages présentés ici livrent les résultats des plus récentes découvertes archéologiques, dues pour une grande part à l'*American School of Oriental Research* de Jérusalem, et ses collaborations américaines.

L'*Atlas* est élaboré par deux professeurs du *McCormick Theological Seminary*, G. E. Wright pour la période ancienne, et F. V. Filson depuis Alexandre. Après une introduction méthodologique, les AA. font revivre les pays et les sites parcourus par nos ancêtres dans la foi, à chacune de leurs étapes, d'après les reliques qui en restent et les conjectures les plus fondées. Ils ne s'arrêtent pas au temps de Jésus-Christ, mais prolongent leur enquête à l'expansion chrétienne et terminent par la topographie actuelle des Lieux Saints.

The Jordan River, présenté par le Prof. N. Glueck, qui dirige sur place les recherches de l'Association, parcourt de haut en bas toute la région avoisinant le fleuve, dans un volume dont les photos sont aussi nombreuses que les pages de texte et communiquent au lecteur une nostalgie irrésistible de ces lieux féeriques.

En un mot, ces volumes ont l'attrait captivant du reportage, la sécurité d'information des œuvres scientifiques, et par l'esprit des descriptions, où pas à pas les récits bibliques sont rapportés, portent aux émotions des récits de pèlerins. D. M. F.

P. Bläser, M. C. S. — Das Gesetz bei Paulus. (Neutestamentliche Abhandlungen, XIX, 1-10). Munster-en-W., Aschendorff, 1941 ; in-8, 252 p.

L'interprétation de l'idée scripturaire de la Loi, surtout chez saint Paul est une des tâches les plus ardues de la théologie. Les théologiens catholiques en particulier n'en semblent pas encore entrevoir assez l'importance, quoique l'Unité même ait été durement éprouvée autour de cette question centrale. L'étude du P. Bläser est une précieuse contribution à l'élucidation du problème : elle est une exégèse minutieuse des endroits où l'Apôtre parle de la Loi, et essaye de définir sa conception d'ensemble. Ce travail peut constituer un fructueux point de départ pour une discussion.

Il n'est certainement pas un point d'arrivée, car rattacher l'idée paulinienne de la loi principalement à la loi *mosaïque* ne peut pas mener loin en ce domaine, si riche pourtant, de la théologie. La critique que fait l'A. de G. Kuhlmann (p. 62, note), nous montre qu'il n'a pas bien saisi lui-même le clair-obscur de l'idée de Loi telle qu'elle apparaît notamment dans l'épître aux Romains. Les théologiens protestants semblent y avoir montré une plus grande sensibilité, et il faudrait tâcher de comprendre davantage leurs positions. D. Th. S.

C. Spicq, O. P. — **Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge.** (Bibliothèque thomiste, XXVI). Paris, Vrin, 1944 ; in-8, 402 p.

Cet ouvrage vient en son temps. L'exégèse figurative, qui domine l'interprétation scripturaire du moyen âge (p. 371), est en effet, on l'a dit récemment encore, « une des questions les plus vitales de la théologie moderne » (Daniélou, *Études*, avril 1946, p. 9). Aussi, sera-t-il bien accueilli en général par tous ceux que préoccupe le retour à la Bible. L'A. a surtout le mérite d'apporter une ample moisson de textes qu'un travail assidu de sélection lui a livrés aussi bien parmi les imprimés que les inédits. Dans cette ambiance, on se trouve décidément en pleine foi chrétienne, en pleine pensée traditionnelle, et chevillée encore à toute la littérature patristique. — L'A. passe en revue, siècle par siècle, tous les commentaires médiévaux. Sa connaissance du moyen âge scolastique est plus éclairée, les sujets y sont mieux repérés et hiérarchisés ; celle du moyen âge monastique est plus touffue, et ressemble davantage à un déblayement — ce qu'elle est en réalité, car nous sommes là en terrain beaucoup moins exploré. Les caractéristiques de chaque siècle sont exposées, puis, la doctrine de chaque auteur. — La thèse du P. Spicq est que, à partir du XIIIe siècle, à partir de saint Thomas surtout, qui fait figure ici de révolutionnaire (p. 288), l'exégèse allégorique cède insensiblement la place à l'exégèse littérale. « L'exégèse allégorique disparaît d'elle-même parce qu'elle ne correspondra plus à l'esprit positif et au goût des siècles à venir » (ibid.). Il est vrai que, à partir du XIIIe siècle, tout commencera à changer dans la théologie, et qu'on en arrivera peu à peu à considérer celle-ci comme une branche du savoir humain parmi les autres sciences, si élevée soit-elle quant à son objet. Et dès lors la méthode rationnelle s'infiltrera dans tout. Ceci n'est pas spécial à l'exégèse. Mais avant que celle-ci ne soit devenue tout à fait rationnelle — ce dont on n'a tout de même pas tant à se louer — , l'interprétation traditionnelle des Écritures conserva longtemps tous ses droits. Si dans sa *Catena aurea*, saint Thomas donne toutes ses références, comme un moderne (p. 307), il faut reconnaître que, notamment dans cet ouvrage, le saint Docteur « avant tout métaphysicien et théologien spéculatif, tient une place de premier ordre dans une histoire de la théologie positive et patristique » (p. 310). Tout

en étant à l'aurore de l'esprit moderne, saint Thomas reste encore très lié à l'ancienne pensée chrétienne. Il est permis de croire qu'il eût été peu flatté lui-même de passer à la postérité pour un constructeur de système plutôt que comme un docteur amoureusement fidèle à la tradition, à la Sainte Écriture et à la doctrine des anciens Pères. D. O. R.

A. G. Hebert, S. S. M. — The Throne of David. A study of the Fulfilment of the Old Testament in Jesus Christ and His Church. Londres, Faber et Faber, 1945 ; in-8, 277 p.

Les précédents livres de cet auteur ont été longuement recensés par *Irénikon*. Le présent travail se meut encore dans les mêmes préoccupations, bibliques, liturgiques et unionistes.

Le fond du nouveau thème est le suivant : on oublie trop qu'il existe une profonde unité dans les trois grands panneaux de l'histoire du monde, entre l'Ancien Testament, le Nouveau Testament et l'Église. Ces trois éléments ne font qu'un ; aucun des trois ne peut se comprendre ou s'expliquer sans les autres. Et l'A. commente et développe cette pensée, en faisant place largement aux citations, surtout de l'Ancien Testament.

L'Ancien Testament représente l'espoir messianique, un début qui serait insensé sans une suite logique, il est l'idéal du trône de David érigé par le choix de Dieu parmi les peuples. Et ce leitmotiv est sous-jacent dans toutes les parties si différentes et si multicolores de l'Ancien Testament. Puis, après des siècles d'attente et d'espérance, vient la réalisation de la grande Promesse, du « Paradise regained », du Ciel retrouvé sur la terre et la restauration d'un nouveau trône pour le Christ, fils de David, Roi des Nations, venu sur la terre parmi les hommes. C'est la célébration du grand Sacrifice, du *Mysterium fidei* chrétien. Enfin, troisième mouvement, l'érection définitive, resplendissante, dans la lumière de la Résurrection du Règne de Dieu sur l'Univers par le prolongement dans l'Église du domaine divin définitif. L'ancienne loi de crainte et de justice rigoureuse est remplacée par l'esprit de joie, de lumière, de grâce et d'amour : la Loi est dominée et déterminée en dernière analyse par l'Esprit (p. 181-186).

Ce beau thème est exposé dans une synthèse puissante, à la fois historique et mystique, par notre excellent ami, le Père Hebert, dont le talent excelle dans ces sortes d'illuminations. A.

H. L. Davids. — De Gnomologieën van Sint Gregorius van Nazianze. Utrecht, Dekker, 1940 ; in-8, 164 p.

Dans cette thèse académique l'auteur étudie les poèmes XXX-XXXIV de saint Grégoire qui sont des séries de sentences didactiques empruntées à l'Écriture ou aux auteurs païens et mis en vers. — Étude littéraire et philologique mais attentive à donner le commentaire des sentences et de découvrir leur origine. — Ces sentences sont distique, tétrastique ou d'un vers seulement.— Après avoir étudié les caractéristiques de la prosodie de

saint Grégoire, il émet des doutes sur l'authenticité des « gnomica disticha » où la pensée reste banale et où la prosodie révèle des caractéres différents. D. T. B.

Dr. L. Kurz. — Gregors des Grossen Lehre von den Engeln. Rottenbourg a. N., Bader, 1938 ; in-8, 132 p., 4,50 M.

Dans un exposé en sept chapitres, l'A. systématise l'angélologie de saint Grégoire le Grand. Il traite successivement 1) de la condition primitive et de la nature des Anges ; 2) de leur épreuve ; 3) de leur contemplation ; 4) de leur relation au Christ ; 5) de leur relation entre eux en neuf chœurs ; 6) de leur relation aux hommes en général ; 7) et à Adam et ses descendants déchus en particulier. Cette doctrine est puisée uniquement aux œuvres du Pontife, où elle est décrite d'une façon beaucoup plus vivante que dans ses sources, saint Augustin et Denys l'Aréopagite ; elle est constituée de multiples textes et parfois de fugitives allusions, qui viennent compléter sur certains points la pensée du grand Docteur de l'Église. Cet ouvrage est une dissertation présentée à l'Université Grégorienne à Rome.

D. T. B.

W. N. Horton. — Contemporary Continental Theology. Londres, S. C. M. Press, 1938 ; in-12, XXII-246 p.

Ce livre est d'une étonnante solidité de jugement et d'information. Il parut en 1938, à une époque où les idéologies et aussi les « théologies » se confrontaient dans une atmosphère intellectuelle beaucoup plus équivoque que celle de l'heure présente. Car, bien que plus mouvementé peut-être, notre temps semble moins confus quant aux grands principes qui divisent les partis. Nous laissons moins de place aux hésitations après les secousses véhémentes des années passées. L'A., tout en tenant fermement les positions protestantes fondamentales, ne dissimule pas son penchant personnel pour l'attitude « libérale » en matière théologique d'un Maritain ou d'un Przywara, attitude moyenne entre le libéralisme tout court et l'extrême transcendantalisme et anti-intellectualisme barthien. Cependant la valeur « dialectique » de cette dernière attitude ne lui échappe pas non plus. En sorte que les vœux de l'A. vont à l'enrichissement de la théologie anglo-saxonne par le contact avec la « quatrième dimension » de la théologie continentale, « dimension pleine de terreur aussi bien que de gloire, de démons et d'anges, et dont on ne peut faire la connaissance que par la souffrance ». Tout cela n'est pas dépourvu d'une intéressante complexité.

D. Th. S.

Chan. J. Leclercq. — La vie du Christ dans son Église. (Coll. *Unam Sanctam*, 12). Paris, Éditions du Cerf, 1944 ; in-12, 248 p., 130 fr.

G. Bardy. — La Théologie de saint Irénée. (Même coll., 13). Ibid., in-12, 248 p., 120 fr.

M.-J. Scheeben — Le mystère de l'Église et de ses Sacrements. Introd., traduction, notes et appendices par D. A. Kerkvoorde, O. S. B. (Même coll., 15). Ibid., 1946, 188 p.

Le premier de ces ouvrages, qui a été rapidement épuisé, a été acueilli avec des éloges. On aurait pu s'attendre à des critiques, étant donnée l'originalité un peu cavalière de l'A., et sa manière de faire fi des conventions. C'est peut-être en raison de cela même qu'il a obtenu tant de succès. Exposer des idées éternelles dans le langage savoureux du jour, mettre toute sa prétention à n'en avoir aucune, sa compétence au service de tout le monde, sa verve et son talent à éblouir par un alliage calculé de simplicité et de paradoxes, c'est là une méthode sûre. L'A. est, on le sait, passé maître en la matière : il connaît à fond les appétences du lecteur moderne. Aussi, se fait-il lire, et ses livres ne manquent-ils pas de produire leur effet, en l'occurrence, de faire le bien. L'Église en sort un peu moins démodée pour beaucoup de gens qui la connaissent mal et en sont loin. Les aperçus renouvelés, ne manquent pas de profondeur, et les questions actuelles ont été ingénieusement mises au point.

Avec l'ouvrage de M. G. Bardy, nous revenons à la forme classique des volumes *Unam Sanctam*, dont le précédent s'écartait un peu. Toute la littérature des Pères apostoliques et des apologistes est mise à profit, suivant la méthode ordonnée et claire que nous connaissons à l'A., pour arriver à préciser, à l'époque du pape Victor, les contours essentiels de l'Église telle que nous la connaissons aujourd'hui. — L'ouvrage contient 4 chapitres : le 1er traite *des Églises locales*, et prépare, par contraste, le 2e : l'*Église universelle*, où le concept d'universalité et d'identité se dégage avec netteté. L'Église, dès son origine, apparaît comme tout autre chose qu'une école ou un didascalée ; elle est douée d'une unité vitale transcendante, dont les premiers écrivains ont pleinement conscience. Le chapitre 3e : l'*Église spirituelle*, gnose et charismes, le plus remarquable à notre avis, expose d'une manière vraiment neuve la lutte latente entre les tendances exagérées des charismatiques et la hiérarchie. L'A. prend position ici contre certaines outrances de quelques écrivains modernes. — Le chap. 4e : l'*Église de la fin du IIe siècle*, expose surtout l'ecclésiologie de saint Irénée et toute la valeur de l'apostolicité.

Le volume de Scheeben, *Le mystère de l'Église et des Sacrements*, est un chapitre de l'ouvrage *Mysterien des Christentums* du grand théologien allemand. Il constitue certainement un apport de valeur aux études ecclésiologiques. La vision originale de Scheeben sur la maternité spirituelle de l'Église-Épouse et sur la fonction sacramentelle de celle-ci, nous situe très au-dessus des conceptions post-tridentines et bellarminiennes. Il y a tout profit à s'en nourrir, à les faire entrer davantage dans la pensée catholique. L'introduction et les notes de D. A. K. dépassent en nombre les pages de Scheeben lui-même. Sous le titre *Scheeben et son époque*, nous est livrée une étude historique d'un très grand intérêt, où le théologien de

Cologne, disciple de l'école romaine et particulièrement du P. Passaglia, nous apparaît en même temps dans la grande ligne ecclésiologique de Moehler. Cette introduction a le mérite de nous exposer d'une manière vivante les remous théologiques du XIXe siècle concernant l'Église — il y en a qui sont peu connus — et qui ont abouti aux schémas du Vatican. 18 appendices, tous petites études, la plupart en relation avec les discussions contemporaines (notamment des articles de D. Stolz), font un complément très utile à l'ouvrage. D. O. R.

A. G. Hebert, S. S. M. — The Form of the Church. Londres, Faber et Faber, 1944 ; in-8, 127 p.

Dans la pensée de l'A. le mot « forme » a un sens très large, depassant le simple mot de « forme » en français ; il pourrait se traduire en ce qui concerne la forme de l'Église, par « âme », ou encore par « sens » ou même « beauté ». On pourrait encore le traduire par « buts », c'est-à-dire par l'intention que Dieu a eue en coulant sa volonté en une forme déterminée, l'Église.

L'A. examine successivement les diverses « notes » de l'Église, soit visibles soit invisibles : unité, sainteté, catholicité et apostolicité.

On pourrait souligner plusieurs points qui donneraient matière à controverse. Disons simplement que nous avons trouvé, p. 99 et suiv., à propos de la catholicité de l'Église, des remarques extrêmement pertinentes sur la façon dont se réalise la catholicité dans l'Église anglicane. Ces remarques sont suggérées à l'A. par un livre connu et qui traite de l'anglicanisme par un mot qui prétend le résumer et qui le réduit à la *comprehensiveness* (il s'agit du livre du P. Congar, intitulé *Chrétiens désunis*). L'A. critique ce simplisme et fait remarquer que c'est aller un peu vite en besogne que de résumer ainsi, malgré la meilleure volonté du monde. Et, p. 99 il montre comment le problème est bien plus délicat que cela, en esprit et en vérité. Mais cette critique permet à l'A. de dire que l'anglicanisme réalise précisément la complexité d'oppositions que l'Église catholique romaine ne réussit pas à trouver. Et ici c'est nous qui pourrions trouver cette critique du dehors un peu simpliste.

Les livres du père Hebert, membre de la *Society of the Sacred Mission à Kelham*, vieil ami d'Amay, baignent toujours dans une atmosphère de piété émouvante ; ils sont soutenus d'autre part, par des connaissances profondes et savantes des textes de la Sainte Écriture et surtout de l'Ancien Testament.

Cet excellent petit livre que nous avons lu avec plaisir est une réponse au texte d'Ézéchiel, XLIII, 10 et 11. A.

L. Van den Bruwaene. — L'Église vivante. Manuel de religion. I. Exposé apologétique ; II. Exposé dogmatique ; III. La voix de l'Église. Bruxelles, Éd. universelle, 1939, 3 vol. ; in-12, 180-122-94 p.

Ce nouveau cours de religion, destiné aux étudiants d'humanités, mais intéressant tout public cultivé, se distingue par plusieurs améliorations de très grande importance. Tout d'abord il suppose que les élèves ont entre les mains le texte du Nouveau Testament. Ensuite, l'A. a tenu compte de l'état actuel des connaissances de l'histoire ecclésiastique, et a su se garder des appréciations stéréotypées. Enfin, il a présenté d'une façon assez neuve les « notes de l'Église », et a mis en avant l'enseignement de saint Paul sur le Corps mystique. Du point de vue unioniste, ce livre est nettement préférable à tous ceux que nous avons pratiqués ; il expose avec ampleur le problème des diverses Églises chrétiennes (communion romaine, Églises séparées — orientales, anglicane et vieille-catholique —, et protestantisme), et parle des dissidents en termes très iréniques. Quelques inexactitudes : (p. 126) Photius s'est-il vraiment attaqué au Siège apostolique lui-même ? N'est-ce pas plutôt à la personne du pape Nicolas ? De plus, sa polémique du *Filioque* n'est pas spécialement dirigée contre l'Église romaine qui n'avait pas encore reçu ce terme dans son symbole. Elle a une portée plus générale, et se refuse à accepter le point de vue de la théologie occidentale sur une question non encore définie. Sa position était erronée sans être hérétique. Michel Cérulaire ne fut pas condamné par une bulle pontificale, dont il aurait faussé le texte : l'acte d'excommunication déposé par le card. Humbert sur l'autel de Sainte-Sophie émanait non du doux Léon IX, qui n'était plus de ce monde, mais du trop fougueux abbé de la Trinité de Vendôme, et Cérulaire n'eut pas besoin de le falsifier pour soulever le peuple de Byzance. Dans une prochaine édition, nous souhaiterions voir aussi précisées les positions respectives de l'Église catholique et des Église dissidentes à propos des points principaux de la doctrine. Ces précisions seraient des plus utiles. Ajoutons en finissant que cet ouvrage est magnifiquement édité, et enrichi de précieuses illustrations qui sont un commentaire artistique des principales parties de l'exposé.

D. F. M.

E. Seeberg. — Krisis der Kirche und des Christentums heute. Ein Vortrag (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiete der Theologie und Religionsgeschichte, nº 185). Tubingue, Mohr, 1939 ; in-8, 29 p., 1,50 M.

Après avoir défini la conception catholique de l'Église comme une conception statique (elle est essentiellement gardienne fidèle d'un dépôt immuable) et celle du protestantisme comme dynamisme, l'A., l'éminent professeur de théologie à l'université de Berlin, montre cette juxtaposition à travers l'histoire, et parvient à la situation contemporaine de l'Église en Allemagne. Il n'attend de lumière pour un renouveau spirituel ni de la théologie systématique, ni de l'exégèse, mais de l'histoire et c'est dans l'ecclésiologie de Luther qu'il cherche et trouve des possibilités d'un christianisme plus profond, si nécessaire à nos temps difficiles.

A.

H. Burn-Murdoch. — Church, Continuity and Unity. Cambridge, University Press, 1945 ; in-8, XII-196 p., 15 /-.

Le titre du livre indique ses trois parties : la notion d'Église (groupement d'hommes s'organisant pour reconnaître et honorer le Christ) conduit à la notion de continuité organique ou d'unité dans le temps (conservation d'éléments essentiels avec des formes extérieures multiples) et cette unité dans le temps fonde la notion d'unité actuelle de l'Église dans l'espace. Dans cet exposé on ne voit pas où est l'élément divin de l'Église ; il se réduit semble-t-il à une Providence veillant à sa naissance et à son développement. Comme il manque la fondation de l'Église de façon déterminée par un acte et une volonté du Christ, toutes les Églises réformées, anglicane, calviniste, suédoise rentrent facilement dans cette unité. Or selon la doctrine catholique, l'unité divine est primordiale. D. T. B.

Gustave Thils. — Missions du Clergé et du Laïcat. Paris, Desclée, de Brouwer, 1945 ; in-12, 176 p.

L'ambiance de la vie contemporaine dans laquelle l'Église doit se construire, est viciée par la dissociation opérée dans les esprits entre la vie professionnelle et la vie religieuse, le christianisme lui-même est conçu comme abstrait et désincarné. Aussi la tâche collective de tous les membres de l'Église est de tendre vers une nouvelle harmonie, comme le développe l'A., appliquant à la situation religieuse les observations de M. Marcel de Corte dans ses études sur la psychologie contemporaine. Des mouvements puissants, animés par un esprit de conquête, épanouissement de convictions profondes, agissent déjà avec succès, et légitiment un sain optimisme à propos du renouveau chrétien en Occident. D. M. F.

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Hrsg von Dr. Odo Casel, O. S. B., t. XIV, 1938, t. XV, 1941 ; Munster-en-W., Aschendorff ; in-8, 584-566 p.

Chacun de ces deux volumes du *Jahrbuch* est marqué par une étude particulièrement fouillée et riche de l'éditeur même, l'une sur la nature et le sens de l'antique célébration pascale chrétienne ; l'autre — plus ardue certainement — sur le Mystère en fonction de la foi et de la gnose. Dans chacun également on trouvera une étude du Prof. A. Mayer, qui introduit le lecteur dans le monde liturgique de la Renaissance et du baroque, monde rempli de désirs spirituels ardents, mais qui semblent se perdre dans un mauvais infini, faute de sens objectif pour le système. Le t. XIV contient encore des contributions de M. Tarchnišwili (la Liturgie de saint Jean Chrysostome selon un parchemin géorgien du X-XI[e] siècle), de W. M. Whitehill et de W. Lipphard. Le t. XV contient une étude due au P. Browe, S. J., sur les rites de communion au moyen âge. On connaît l'abondante et judicieuse bibliographie du *Jahrbuch*, où il y a toujours tant à glaner et à découvrir. Elle s'étend sur les années 1934 et 1935. On cons-

tate avec plaisir que les efforts déployés ici trouvent actuellement un écho sympathique en France dans le renouveau liturgique qui s'y est créé autour de la revue *La Maison-Dieu*. — Nous souhaitons la continuation aussi rapide et aussi fructueuse que possible de l'unique instrument de travail qu'est le *Jahrbuch*. D. TH. S.

Johann Braun. — Irdisches und Himmlisches. Bonn, Buchgemeinde, 1939 ; in-8, 380 p.

Ce « livre de famille » équivaut à une adaptation habile et synthétique, du calendrier liturgique. En raison de la profondeur des idées qui va de pair avec la simplicité voulue du style, il est extrêmement formateur. La splendide reliure ainsi que la présentation en général ne font que corroborer la réputation bien assise de la sympathique « Bonner Buchgemeinde ».
D. T. B.

Psautier latin-français du Bréviaire monastique. Tournai, Desclée, 1938 ; in-8, X-650 p.

On s'est empressé de dire de ce psautier, dès sa parution, qu'il était « fort bien fait » et nous nous rangeons sans réserve à cet avis. Il peut servir à ceux qui utilisent le bréviaire monastique, tout d'abord pour la psalmodie au chœur — étant distribué entièrement suivant l'ordre du psautier bénédictin — et ensuite, mieux encore peut-être pour la préparation et la méditation des offices. Un tel ouvrage, en effet, encourage singulièrement celui qui le possède à l'employer à ces deux fins, et c'est déjà là un très grand bienfait. Non seulement les psaumes y figurent, mais toutes les parties ordinaires de l'office férial, et, en supplément, celles qui concernent les principaux temps de l'année : Avent, Noël, Épiphanie, Septuagésime, Carême, Passion, Pâques, Temps pascal, Octaves de l'Ascension, de la Pentecôte de la Fête-Dieu, du Sacré-Cœur, ainsi que les oraisons de tous les dimanches de l'année et des féries de Carême, plus encore l'Office *de Beata* du samedi. Le tout est disposé en une typographie large, soignée et bien lisible, donnant latin et français en regard. La traduction française des psaumes est celle de Crampon, non pas celle des éditions de la Bible, mais celle de la petite édition manuelle de 1900 (chez le même éditeur que le présent volume), faite sur la Vulgate et éclaircie d'après l'hébreu. — Y figurent également toutes les annotations de cette édition, annotations précieuses et trop peu connues. Les auteurs de la présente édition, qui ont gardé un sévère anonymat, n'ont ajouté de leur cru que les divisions marginales des psaumes et les traductions des différentes pièces liturgiques. Ceux qui voient ce volume et n'en sont plus à leur premier contact avec le bréviaire, se prennent immanquablement à regretter de ne l'avoir pas possédé en leurs plus jeunes années : il leur aurait été très profitable.
D. O. R.

Hermann Franke. — **Oesterlicher Frühling.** Paderborn, Schöningh, 1937 ; in-12, 100 p.

Le cycle quadragésimal dans sa signification, sa valeur et sa portée, forme l'objet de cette étude liturgique objective. Le dynamisme ainsi que le charme prenant de l'événement pascal forcent l'intérêt du lecteur même indifférent.

D. N. O.

Rituale Melchitarum. A Christian Palestinian Euchologion. Edited and translated by **Matthew Black.** Bonner orientalistische Studien, Heft 22. Stuttgart, Kohlhammer, 1938 ; in-8, 104 p., 3 pl.

Le ms. qui fait l'objet de cette thèse, est l'Or. 4951 du British Museum. Il contient 69 f^os^ papier de 16,50 × 12,50 cm., provient du Mt Sinaï et est daté de 1510. L'étude contient une introduction soignée, le texte du ms. et une traduction anglaise.

La langue de base est un araméen qui sent la traduction du grec. Deux dialectes syriaques sont utilisés, surtout dans les rubriques : le syr. d'Édesse (2e partie), et le syr. palestinien avec sa forme postérieure, le karshuni. L'A. se livre à une intéressante analyse de détail sur les dialectes en présence. Le grec est maintenu dans certaines formules euchologiques et des oraisons de la 4e partie. La Liturgie du Nil est en grec transcrit en caractères araméens-karshuni. Quelques gloses sont en arabe.

Quatre parties distinctes composent le recueil. 1. Un office de dédicace d'une église, et un autre pour le sanctuaire seul. 2. Une 1re série d'ordinations en syr. d'Édesse (cfr *Cod. Vat. Syr. XLI* analysé dans Goar). Ces deux groupes de cérémonies, assez parallèles au rituel byzantin, se retrouvent dans les *lectiones variae* de Goar, provenant du *Barbarinum S. Marci*. 3. La Liturgie du Nil, ou bénédiction solennelle du fleuve nourrissier de l'Égypte, le dimanche avant la Pentecôte, appelée *Liturgie*, parce que composée sur le schéma de l'avant-messe, publiée par le seul Dimitrievsky, manifeste la présence d'une communauté melkite en Égypte. 4. Seconde série d'ordinations, encore sans autre témoin ms., dont les textes sont très dissemblants de la première série et du rituel byzantin, mais approchant des rites du Caucase.

La variété des éléments de ce ms. dénote l'antiquité de certains d'entre eux et leur persistance. Le fond doit être palestinien et anté-justinien. Souhaitons que de nouvelles pistes soient découvertes pour déterminer davantage leur origine et leur âge.

D. M. F.

R. Pilkington. — **I riti orientali.** Spiegazioni liturgiche. Turin, Berruti ; in-8, 80 p., 3 l.

Ce petit manuel se recommande par la concision et l'exactitude des renseignements qu'il nous donne. Un premier chapitre fait connaître l'état actuel des divers rites orientaux, Les quatre chapitres suivants sont exclu-

sivement réservés au rite byzantin : édifices du culte, vases sacrés, habits ecclésiastiques et ornements liturgiques, iconographie. Le chapitre VI décrit la forme des églises dans les autres rites. Les autres donnent des notions sommaires sur le chant sacré, les livres liturgiques, l'office divin, la célébration du S. Sacrifice, les sacrements et sacramentaux, le calendrier. Naturellement c'est le rite byzantin qui dans ces exposés a la part du lion : mais les autres ne sont pas oubliés quoique parfois on puisse trouver leur part vraiment trop réduite. Bref ce petit ouvrage ne décevra pas ceux qui y cherchent une première initiation aux rites orientaux.

D. F. M.

Kilian Kirchhoff, O. F. M. — Osterjubel der Ostkirche. Hymnen aus der Fünfzigtägigen Osterfeier der Byzantinischen Kirche. Pentecostarion. Munster-en-W., Regensberg, 1940 ; in-12, t. I, XXX-310 p. ; t. II, XII-281 p.

— **In paradisum.** Totenhymen der byzantinischen Kirche. Ibid., 1940 ; in-12, 112 p.

L'éloge des traductions du P. Kilian Kirchhoff n'est plus à faire. Les deux présents volumes ne sont pas inférieurs aux autres. Le talent du traducteur y apparaît même mieux encore, à cause de la beauté particulière des textes qu'il traduit : les offices du temps pascal et les hymnes liturgiques pour les défunts. Espérons que cette œuvre de haut style, interrompue hélas ! par la mort prématurée de l'A. survenue après son *In paradisum*, pourra être continuée par d'autres. Il est souhaitable que l'un de ses confrères hérite de son esprit.

D. Th. S.

J. Tyciak. — Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit. (Ecclesia Orans, XX). Fribourg-en-B., Herder, 1937 ; in-16, 148 p., 2,80 M.

Dans le but de pénétrer l'esprit de la Liturgie orientale, l'A. prend des textes et des idées dans les prières de tous les rites orientaux, les empruntant à la messe, à l'office ou au rituel des sacrements. Ces prières reflètent un caractère commun propre à l'Orient et que l'Occident n'a pas conservé : la vie humaine est transportée dans le ciel. Toute l'activité est sous le signe de la résurrection du Christ ; le chrétien fête cette résurrection au ciel au milieu des anges et des saints (Liturgie de la messe) ; ses invocations sont l'écho des chants du ciel (Liturgie de l'office) ; les sacrements du baptême, de la confirmation, de l'eucharistie, de l'ordre l'initient ou le perfectionnent dans cette vie céleste. Il y a même une philosophie religieuse qui synthétise cette conception de notre vie. Cette piété oublie notre condition terrestre : trop peut-être ; si toutefois on peut également reprocher à l'Occident d'oublier trop sa condition céleste, d'enfant de Dieu.

D. T. B.

DDr. J. Casper. — Weltverklärung im liturgischen Geiste der Ostkirche. (Ecclesia Orans, XXII). Fribourg-en-B., Herder, 1939 ; in-12, XIII-233 p.

Dans le t. XX de cette collection, J. Tyciak avait montré déjà comment la vie chrétienne, pour la piété orientale, est une anticipation de la vie du ciel. Le t. XXII reprend le même thème en le développant et en ajoutant que cette vie chrétienne, pour la Liturgie du moins (il s'agit ici de la Liturgie byzantine exclusivement) est une transfiguration du monde par la vie divine. La Liturgie est une rencontre de l'homme et de Dieu et cette rencontre a lieu hors et au-dessus de ce monde, comme en témoigne la consécration de tout le terrestre. L'homme est consacré à Dieu par le baptême, la confirmation, l'Ordre pour offrir le Christ dans le sacrifice eucharistique ou lui-même dans la profession monastique, et aussi, mais par un acte de fidélité seulement, dans le mariage. — Tout l'exposé dénote une connaissance très approfondie des textes liturgiques ainsi que des références scripturaires et patristiques d'où ils sont inspirés ; il donne une idée complète de l'esprit et du sens profond de la Liturgie byzantine.

D. T. B.

P. Browe, S. J. — Die häufige Kommunion im Mittelalter. Munster-en-W., Regensberg, 1938 ; in-8, 183 p.

Dans la primitive Église on ne célébrait pas la messe tous les jours, et par conséquent on ne donnait pas la communion tous les jours aux fidèles. Plus tard, quand l'usage s'établit de célébrer de nombreuses messes individuelles, le droit à la communion restait au désir des assistants ; mais l'obligation fut fixée aux fêtes de Noël, Pâques et Pentecôte. Le concile de Latran (1215) restreignit cette obligation à Pâques. La fréquence de la communion diminua beaucoup à cause du jansénisme. Depuis 1905 et le décret de Pie X, elle augmente. L'A. fait l'historique détaillé de ces variations et, chemin faisant, il touche de nombreux autres points connexes intéressants. Ce livre aura donc sûrement une place honorable dans toutes les bibliothèques liturgiques.

A.

Wilhelm Stählin. — Berneuchen. Unser Kampf und Dienst für die Kirche. Kassel, Stauda-Verlag, 1937 ; in-8, 24 p.

Gerhard Kunze. — Gespräch mit Berneuchen. Gœttingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1938 ; in-8, 50 p.

Wilhelm Stählin. — Berneuchen antwortet. (Eine Erwiederung auf Gerhard Kunzes « Gespräch mit Berneuchen »). Kassel, Stauda-Verlag ; in-8, 48 p.

En 1923, un groupe de pasteurs protestants, travaillant parmi la jeunesse allemande, prit subitement conscience de la rupture qui s'était opérée dans ces milieux entre le christianisme « pratiquant » et le monde moderne.

Les jeunes ne venaient plus à l'église, ne discutaient plus les problèmes étaient devenus hostiles et, pire encore, indifférents à toute influence protestante. Cette situation est vivement dépeinte dans la première des trois brochures en question. Elle parut si grave, et la nécessité d'y faire face si urgente que le groupe de pasteurs crut en conscience qu'il était appelé à y faire quelque chose d'essentiel. Ils se réunirent dans une propriété, mise à leur disposition, à Berneuchen, et voulurent travailler en commun pour améliorer la situation. Depuis cette époque, ils continuent de se réunir. Ce ne sont pas des « semaines d'études », ni des retraites, mais des « conférences », (dans le sens étymologiques du mot). On ne discute pas, mais on y vit ensemble, paisiblement, on y porte dans un fond commun les expériences que l'on a faites, on cherche à vérifier, au contact d'autres expériences, ce qui paraît de valeur, à retenir, et ce qu'il faut corriger ; et, surtout, on y prie ensemble pour un avenir religieux meilleur. De ces conférences sont nées des publica tions qui se font au nom du groupe de Berneuchen et dont M. Stählin est un des trois chefs. Ces publications ont provoqué des réactions dans les milieux d'autres pasteurs luthériens, et c'est cette « controverse » que nous avons devant nos yeux. — Il s'agit principalement de ce qu'on appelle la « Messe allemande » : l'essentiel du culte chez les protestants n'est pas la « prédication », comme le voulait Luther, mais également la célébration de la Cène. La deuxième brochure, celle du pasteur Kunze et rédacteur de la revue *Culte et Art*, prétend que le groupe de Berneuchen s'est écarté des conceptions fondamentales luthériennes et représente par là un danger. La troisième brochure réfute cette accusation en montrant que l'on a mis jadis un accent trop grand sur la prédication, que l'élément « culte » ne doit pas être laissé dans l'ombre, et qu'il ne représente, sinon comme chez les catholiques « une valeur *ex opere operato* et presque magique », au moins un élément de prix ; le négliger c'est se priver volontairement et peu sagement d'une vie religieuse qui donne à la religion tout son sens. A.

Sacra Congregazione per la Chiesa orientale. Codificazione canonica orientale. Fonti, Serie II. Rome. Impr. Vaticane ; in-4.

Fascicolo III. Patriarchatus Constantinopolitani acta selecta. I. Collegit et in linguam gallicam vertit Sac. Joannes Oudot, 1941 ; XVI-199 p.

La S. Congrégation orientale continue la publication des sources du droit canonique byzantin. Le présent volume renferme trente-quatre pièces issues de divers patriarches byzantins depuis Nicolas I jusque Denys I. Ces documents sont tirés d'un recueil constitué par le grand Logothète du patriarcat œcuménique, Stavraki Aristarchi Bey (1834-1925) et cédé, sur la volonté expresse de son auteur, à la bibliothèque vaticane. Un certain nombre de ces pièces ont déjà été publiées, mais souvent en des ouvrages d'accès difficile. Le texte que l'on nous présente est celui d'Aristarchi, parfois corrigé par celui d'autres éditeurs, sans qu'on nous donne la raison de ce

choix. Nous ne sommes donc nullement en présence d'une édition critique, actuellement bien difficile, sinon impossible, et d'ailleurs en dehors du but pratique poursuivi par la Commission pour la codification du droit canonique oriental. L'auteur n'entend même pas se prononcer sur l'exactitude de l'attribution de ces documents à tel ou tel patriarche. La traduction est de lecture aisée et fidèle.

Fascicolo V. Isidorus Croce. — Textus selecti ex operibus commentatorum byzantinorum iuris ecclesiastici, cum introductione a P. Aemilio Herman, S. J. 1939, 242 p.

Cette publication est un « choix » des textes les plus significatifs « per cognoscere la mente degli interpreti bizantini del diritto ecclesiastico » (p. 4.). Ils sont extraits de trente-deux auteurs qui se succèdent depuis 600 jusdu'au XVe siècle. Ce sont des décisions synodales, décrets et autres actes officiels émanés d'autres autorités que les patriarches de Constantinople, des réponses à des consultations juridiques, des « interrogations et réponses » sur le droit en général, des commentaires sur les canons des apôtres ou des conciles, des canons pénitentiaux, des scholies accompagnant les textes canoniques officiels. Malheureusement ces textes ne sont pas donnés dans leur langue originale mais seulement en traduction latine. Celle-ci est celle de la P. G. de Migne parfois corrigée cependant, ou est l'œuvre du P. I. Croce, archimandrite de Grottaferrata. Chaque extrait est suivi, comme il se devait, de la référence précise à l'ouvrage qui le contient et à l'édition citée (Migne autant que possible), de sorte que le lecteur n'aura pas trop de peine à retrouver le texte original.

Fascicolo IX. Placidus a S. Joseph, T. O. C. D. — Fontes iuris canonici Syro-Malankarensium. 1940, 358 p.

L'auteur a réparti les textes cités en trente-deux chapitres traitant successivement des personnes (I à XII), des sacrements, du magistère ecclésiastique et du culte (XIII à XXII), des édifices, des objets du culte (XXIV et XXV), de la vie liturgique (XXVI à XXVIII), des biens ecclésiastiques (XXIX-XXX), des procès, des délits et des peines (XXXI et XXXII). Suit un appendice sur la constitution particulière d'une faction dissidente des jacobites du Malabar. Dans chaque chapitre, on donne d'abord les données des historiens anciens pouvant éclairer la situation des chrétiens de ce pays avant 1653, quand s'y constitua l'Église jacobite ; puis celles qui vont de cette date à 1930, quand se constitua l'Église syro-malankarienne catholique par la conversion de Mar Ivanios et Mar Théophilos ; enfin les dispositions récentes de ces derniers. A ce propos, signalons pour le regretter, un nombre déjà assez considérable d'innovations constituant de vrais hybridismes, tout particulièrement dans le domaine liturgique.

Fascicolo XII. P. Garabed Dr. Amaduni.— Disciplina armena. II. Monachismo. Studio storico-canonico e fonti canoniche. Venise, Imprim. des Méchitaristes, 1940 ; XXXVI-247 p.

Ce volume expose la discipline arménienne concernant la vie monastique. Avec quelques particularités concernant les hiéromoines, les Vartabeds (moines pourvus d'un titre doctoral officiel et chargés de l'enseignement théologique) et les monastères épiscopaux, ce sont les mêmes règles et le même esprit que ceux qui régissent le monachisme byzantin. A cet égard la comparaison entre ce volume et le fascicule X de cette même collection est extrêmement instructive.

Fascicolo XV. Caldei. Diritto antico. II « Ordo iudiciorum ecclesiasticorum » collectus, dispositus, ordinatus et compositus a Mar ' Abdišo ', metropolita Nisibis et Armeniae, latine interpretatus est, notis illustravit Jacobus M. Vosté, O. P. 1941 ; 268 p.

Fascicolo XVI. Caldei. Diritto antico. III. « Liber Patrum ». Latine interpretatus est, notis illustravit Jacobus M. Vosté, O. P. 1940 ; 41 p.

Le P. Vosté publie en entier deux textes de première importance non seulement au point de vue juridique mais encore liturgique. Les érudits regretteront que le plan de la Commission n'ait pas comporté la publication du texte original. Le premier de ces traités a pour auteur le dernière gloire de l'Église nestorienne, ' Abdišo ' bar Berika, métropolite de Nisibe († 1286), le second est une composition d'un auteur inconnu d'âge plus récent, XIII-XIVe siècle, attribuée pourtant à Mar Siméon Bar Sabba, catholicos de Séleucie-Ctésiphon, martyr sous Sapo II (13 avril 334 ou 17 avril 341).

Fascicolo XXI. Collectio canonum Ecclesiae Armenae. I. Canones apostolici quos apparatu critico dotavit et latine interpretatus est P. Hemaiagh Ghedighian. Venise, Imprimerie des Méchitaristes, 1941 ; XIV-122 p.

Édition critique du texte arménien et version latine. Une courte introduction en latin et en arménien donne les renseignements indispensables à la lecture du texte.

Fascicolo XXVII. Disciplina antiochena antica. Siri. III. Textes concernant les sacrements avec introduction par le chorévêque Paul Hindo. 1941 ; 302 p.

Ce fascicule débute par une longue introduction canonico-liturgique où est exposé systématiquement tout ce qui concerne l'administration des sacrements dans le rite syrien occidental. On a soin également de

rappeler les particularités du rite syrien oriental là où la chose est nécessaire. Suivent les textes anciens disposés selon le même ordre logique que les différentes parties de l'introduction. Ces textes sont donnés en traduction française ou latine, là où l'édition citée contenait une version latine. Chaque texte est accompagné d'une référence exacte qui permettra facilement de se reporter à l'original, au moins pour les cas où ceux-ci ont déjà fait l'objet d'une publication. Seulement l'auteur cite aussi très abondamment des ouvrages non encore publiés ; dans ce cas, référence est faite aux manuscrits eux-mêmes. Il est regrettable que l'on ne nous donne aucun renseignement ni sur l'âge ni sur la valeur de plusieurs d'entre eux.

D. F. M.

H. Dausend. — Das interrituelle Recht im Codex Iuris Canonici. Die Bedeutung des Gezetzbuches für die orientale Kirche. (Görres-Gesellschaft, Heft 79). Paderborn, Schöningh, 1939; in-8, 190 p.

Beaucoup de canonistes ont examiné les rapports du Codex avec les catholiques du rite oriental ; seul le P. Capello énumère et étudie tous les canons qui s'y rapportent directement ou indirectement. La présente brochure approfondit encore ces études ; c'est dire combien elle est complète et compétente. L'A. fixe d'abord son attention sur les définitions des termes, tourne et retourne le mot rite sous toutes ses faces mais manque un peu d'allures dans la précision du mot « droit interrituel ». Il s'attache ensuite surtout au rapport entre les personnes appartenant aux deux rites, c'est-à-dire laisse délibérement de côté certaines questions spéciales dont il espère étudier les problèmes plus tard (p. 118). La publication future d'un *Codex juris canonici Ecclesiae Orientalis* (expression telle quelle au moins équivoque) lui donnera cette occasion. La présente brochure est extrêmement précieuse pour tous ceux qui travaillent au rapprochement entre les deux parties de l'Église catholique mais aussi à l'entente avec l'Orthodoxie. Elle montre cependant aussi les distances qui nous séparent d'un tel événement.

A.

A. R. Vidler et W. A. Whitehouse. — Natural Law. A Christian Reconsideration, Londres, S. C. M. Press, 1946 ; in-12, 45 p., 2/-.

Un groupe de chrétiens d'une douzaine de membres, dont les AA. se font les porte-parole, de confessions, de nationalités et de professions diverses, se sont efforcés de retrouver une base fondamentale absolument universelle, sur laquelle appuyer avec sécurité les sciences modernes les plus pragmatiques, conforme à la révélation chrétienne et acceptable à tout homme. Ils ont appelé « réflexion théonomique » ce critère sûr d'appréciation, à savoir, le raisonnement humain confronté avec la révélation chrétienne et corrigé par elle.

D. M. F.

Bildung zum Christen. — Referate der siebenten Wiener Seelsorgertagung 1937, herausgegeben von K. Rudolf. Vienne, Tyrolia, 1938 ; in-8, 166 p.

Ce qui fit l'originalité du congrès dont les actes sont ici rapportés, c'est que les conférenciers devaient répondre à cette question : Comment l'homme devient-il chrétien ? Non pas rituellement, par le baptême, mais progressivement, intérieurement, personnellement, par une croissance organique de la grâce en lui. Et l'on demandait aux orateurs — presque tous professeurs, hommes ou femmes, prêtres ou laïques — de ne pas se contenter de belles théories, mais d'apporter des expériences intimes faites en soi-même ou constatées en d'autres. Après l'ouverture du congrès par le cardinal Innitzer, les grands thèmes traités furent : la nature de l'homme, la christianisation de l'homme et la force formatrice qui émane de la communauté chrétienne. A.

Manuel du catéchiste en Orient. Les Églises orientales, par un ancien missionnaire d'Égypte. Le Caire, Albertini, 1939 ; in-8, 262 p.

Nous ne saurions, à aucun titre, recommander cet ouvrage qui, malgré de bonnes intentions et quelques bons endroits, ne peut que froisser le lecteur non catholique. Le ton en est partout singulièrement déplaisant : profusion de l'épithète « schismatique », dureté des appréciations sans le moindre souci des nuances et des justes susceptibilités ; on dirait que l'A. est heureux d'étaler les faiblesses des Églises dissidentes. Nulle part, il n'est question de leurs hiérarchies sauf pour les rendre responsables de tout le mal que l'on y relève. On sent que, pour l'A., elles ne comptent pas, qu'il n'a pour elles que dédain. Au point de vue historique, l'information est singulièrement insuffisante : qu'il s'agisse d'exposer les causes lointaine et profondes des diverses scissions qui constituèrent les Eglises séparées d'Orient, ou de raconter les faits qui au IX[e] et au XI[e] s. détachèrent de Rome les Églises byzantines, l'auteur ignore naturellement les études de Dvornik, Laurent, Grégoire qui ont complètement renouvelé ces questions. Quant au point de vue dogmatique ou, si l'on veut apologétique, la meilleure partie du travail est simpliste à l'excès. Disons qu'il est en général bien à la portée des petits jeunes gens et petites jeunes filles, élèves des pensionnats français d'Orient. Mais le lecteur informé voudrait plus et il ne le trouvera pas dans ce livre. D. F. M.

Dictionnaire de spiritualité. — Fascicule IX : Chappuis-Chartreux ; fasc. X : Chartreux-Cluny. Paris, Beauchesne, 1940-1945 ; in-8, col. 498 à 1008.

Dans le fascicule IX de ce dictionnaire, se trouve une étude extrêmement détaillée sur la *Charité* ; elle comporterait un volume de 500 p. environ si elle était publiée à part ; c'est dire son étendue et son importance. Une

douzaine de collaborateurs y ont contribué, parmi lesquels des noms bien connus : F. Prat (Charité dans la Bible), M. Viller (Pères et moyen âge) ; P. Pourrat (École française depuis S. François de Sales), G. de Broglie (Synthèse dogmatique). Plusieurs sujets y ont été traités d'une manière neuve (p. ex. la charité chez les Pères). — L'article *Chartreux* (fasc. IX-X), contient également une notice très précieuse (76 colonnes). Nulle part ailleurs peut-être on ne trouve un ensemble systématique aussi complet sur la vie des chartreux, sur laquelle on semble avoir voulu jeter ici délibérément une lumière nouvelle — Autre étude menée magistralement : *Chasteté* (30 colonnes) (Plus, Rayez, Willwoll), où beaucoup de notions empruntées à la psychologie expérimentale sont exploitées avec bonheur. — Les autres articles sont des monographies plus courtes. Mentionnons au moins celles sur dom *Chautard* (M. Godefroy), *Cisneros* (D. Alamo), R. P. *Clérissac* (P. Duployé). L'étude *Chine* est aussi à signaler, comme énoncant les théories bouddhistes sur l'ascèse.

D. O. R.

J. Gross. — La Divinisation du Chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce. Paris, Gabalda, 1938 ; in-8, XVIII-369 p.

Le développement de la doctrine de la grâce en Occident est tributaire de saint Augustin ; dans l'Orient grec on ne trouve pas de Père qui ait donné son empreinte à cette doctrine mais tous contribuèrent à l'élaborer lentement. L'A. fait ici une enquête sur la patristique grecque, de saint Irénée à saint Jean Damascène et s'attache surtout à élucider la notion de divinisation par la grâce qui correspond aux notions plus courantes en Occident de justification et de sanctification. Il écarte la conception d'une divinisation magique introduite à tort par Harnack ; mais distingue la divinisation physique de la divinisation morale, la première se faisant au contact direct de l'Incarnation du Christ et grâce à la conception que la nature humaine est unique dans tous les hommes (conception se rattachant à la philosophie de Platon). La seconde, précisée surtout par les Pères cappadociens, est une assimilation au Christ par l'effort personnel et l'action du Saint-Esprit dans les sacrements qui contiennent la vertu de la Passion : elle est en germe dans saint Irénée et trouve son expression dernière chez saint Jean Damascène ; Denys l'Aréopagite et Maxime le Confesseur en ont développé le côté mystique. — La profusion de textes des Pères grecs et le commentaire sobre, mais clair et précis, fait de cet ouvrage un guide précieux dans un sujet aussi délicat et une contribution très utile pour le rapprochement de l'Orient et de l'Occident.

D. T. B.

J. Daniélou. — Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. (Théologie, 2). Paris, Aubier, 1944 ; in-8, 340 p.

Ce remarquable ouvrage situe le saint docteur cappadocien parmi les tout grands mystiques du christianisme. Son expérience de l'élévation progressive de l'âme vers Dieu est énoncée, dans ses œuvres, avec un retour constant à la complexité du milieu philosophique, exégétique, théologique de la pensée alexandrine avec laquelle son esprit, tout en nuances, est dans une harmonie profonde. Aussi, n'est-ce qu'avec beaucoup d'efforts de pénétration qu'un moderne arrive à dégager les traits essentiels de la théologie mystique de Grégoire. L'A. a réussi ce labeur difficile — qui a du reste tenté plusieurs contemporains — , et la lecture de son ouvrage, quoique dure, est extrêmement riche en fruits. Purification, contemplation, amour, on retrouve ici les degrés classiques. Mais la complaisance particulière des Alexandrins — qu'on se rappelle chez Origène l'échelle des cantiques, la progression des demeures du désert, etc. — pour la démarcation des degrés d'approche du Dieu caché dans la nuée, se manifeste chez Grégoire de Nysse peut-être plus encore que chez les autres, par une attache à des images scripturaires très recherchées, pour nous souvent inattendues. Elles contribuent à donner à sa doctrine ce respect de pénombre sacrée, si attachant, qui font de son auteur un des écrivains les plus déliés de la littérature religieuse. Du voile de Moïse au cantique des cantiques, passant par le paradis, les tuniques de peaux, les chevaux ailés, la cité des anges, le tabernacle, la *sobria ebrietas*, la blessure d'amour, les étapes sont nombreuses ; nous y retrouvons non seulement les jalons de la théologie mystique du pseudo-Denys, et par lui de toute la mystique chrétienne, mais aussi des parallèles avec les théories néoplatoniciennes. Grégoire de Nysse — en ceci encore très alexandrin — n'est pas dans la ligne du désert ni de l'isolement absolu des anachorètes ; il passe du plan individuel au plan social. L'ascension de l'âme n'est jamais solitaire. L'âme « monte entourée d'un cortège d'autres âmes qui lui sont attachées. Les grâces de mystique ont une fin apostolique... Elles sont toutes en un sens des grâces charismatiques... L'image que nous donne Grégoire est celle d'une âme tournée vers Dieu et qui ne soulève les autres qu'à cause de cela » (p. 328). D. O. R.

D. Leo Thiry, O. S. B. — Speculativo-practicum secundum S. Thomam. Quomodo se habeant in actu humano. (Studia Anselmiana, IX). Rome, Pont. Instit. S. Anselmi, 1939 ; in-8, 70 p.

P. Adalhard Heitmann, O. S. B. — Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte. (Même coll., X). Ibid., 1940 ; in-8, XVI-120 p.

P. Anselm Günthör, O. S. B. — Die sieben pseudoathanasianischen Dialoge. Ein Werk Didymus des Blindes von Alexandrien. (Même coll., XI). Ibid., 1941 ; in-8, 140 p.

Stephanus Tavarès-Bettencourt, O. S. B. — Doctrina ascetica Origenis seu quid docuerit de ratione animae humanae cum daemonibus. (Même coll., XVI). Ibid., 1945 ; in 8, XVI-136 p.

Michael Marx, O. S. B. — Incessant Prayer in Ancient Monastic Literature. Rome, Ibid., 1946; in-8, XII-108 p.

A part le premier de ces fascicules — qui concerne la doctrine thomiste des actes humains et est de facture toute scolastique, toutes ces études peuvent être considérées comme des illustrations de l'enseignement des maîtres dont nous recensons le manuel plus haut. Non seulement on y sent leur influence manifeste, mais de-ci de-là leurs noms — auxquels il faut joindre aussi celui de D. M. Rothenhäusler — figurent soit dans des dédicaces soit dans les préfaces comme principaux guides de thèses. C'est donc vers la théologie ancienne que s'oriente l'école de théologie du collège Saint-Anselme (cfr plus haut p. 422), et peut-être plus encore vers les éléments théologico-pneumatiques de la vieille ascèse chrétienne, particulièrement celle du désert. — Lorsque le collège Saint-Anselme fut restauré, il y a une bonne cinquantaine d'années, le premier Abbé Primat, dom H. de Hemptinne, songea à donner à l'enseignement ecclésiastique de la nouvelle faculté une forme qui correspondît aux anciennes traditions de l'Ordre. Un programme fut établi à cet effet par dom Germain Morin, mais il était trop différent des usages romains et ne fut pas agréé. On sait que le mouvement qui aboutit à l'encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII prônait, pour lutter contre le danger de la philosophie moderne, un retour à saint Thomas et aux Pères. Il fallait tout d'abord restaurer la pensée médiévale avant de remonter plus haut. C'est ce à quoi on s'appliqua, à Saint-Anselme comme partout ailleurs : tout l'enseignement y reçut l'empreinte profonde de la *Somme théologique*. Ce n'est qu'aujourd'hui, semble-t-il, que les théologiens de cette université reviennent délibérément aux traditions de l'Ordre, qui ont toujours été d'approfondir la théologie des Pères. On n'est qu'au début de cette restauration, mais il est permis de faire des vœux pour qu'elle continue de produire des fruits.

D. A. Heitmann s'est appliqué à rechercher dans toutes les sources de la littérature patristique (tant dans l'Écriture que dans les œuvres païennes) les traces de la théorie si fameuse chez les Pères grecs de l'Image divine.

Les 5 dialogues *de Trinitate* et les 2 contre les Macédoniens attribués jadis à saint Athanase, et que les critiques récents avaient établis n'être point du saint docteur, sont restitués par D. A. Günthör à Didyme l'Aveugle. L'étude est sérieuse et exhaustive, elle est, en même temps qu'une contribution à l'histoire de la tradition manuscrite des *pseudoathanasiana*, une mise au point de la doctrine des Alexandrins concernant la théologie elle-même et la Trinité.

L'étude de D. É. Tavarès-Bettencourt nous a paru tout à fait remarquable par la nouveauté du sujet traité. Peu de théologiens en effet se sont intéressés à la démonologie, dont l'ancienne doctrine nous parle tant. Toute une partie de l'ascèse origénienne est conçue comme une lutte sans relâche contre des démons. L'A. a, à cette occasion, mis en relief tout un ensemble de textes peu connus et étonnamment suggestifs.

Quant à l'opuscule de D. M. Marx, il nous expose, à partir de la spiritualité du désert, les origines de la théorie de la prière incessante, qui a tant occupé l'ascèse orientale, jusque dans les écrits palamites et certaines œuvres russes spirituelles récentes. D. O. R.

Soeur Paul-Émile, S. G. C. — Le Renouveau marial dans la littérature française depuis Chateaubriand jusqu'à nos jours. (Ouvrage couronné par l'Académie Française). Paris, Spes, 1939 ; in-12, 262 p., 18 frs.

Ce livre, tracé par une plume canadienne, veut caractériser la physionomie poétique de la Vierge chez les auteurs les plus marquants des XIXe et XXe s. Le mérite principal de l'ouvrage réside dans l'abondance des citations, mais un commentaire trop dilué, tout clair qu'il soit, décourage le lecteur le plus enthousiaste. L'ecclésiologue regrettera de ne voir nulle part exploité le thème aussi poétique que théologique de la Sainte Vierge, Mère ou chef-d'œuvre de l'Église. D. M. F.

J. Sellmair. — Der Priester in der Welt. Ratisbonne, Pustet, 1939 ; in-8, 282 p., 4,80 M.

L'A. de ce livre a participé à la guerre de 1914-18 et est devenu ensuite prêtre séculier. Il remarque donc dans la vie des ecclésiastiques, ses confrères, beaucoup de choses qui échappent à l'attention des prêtres arrivés au séminaire directement. Il a de plus formé lui-même sa vie dans un commerce constant avec deux auteurs préférés J. M. Sailer, évêque de Ratisbonne († 1832) et J. H. Newman, dont les écrits reflètent des âmes profondément humaines et surnaturelles. Avec des principes puisés à ces sources. et à celle des études ecclésiastiques, avec son expérience acquise, il analyse le rôle du prêtre séculier dans la vie moderne, sa formation humaine et théologique, sa prière, son ascèse, ses relations avec le monde ami ou ennemi. Chaque page de cet ouvrage apporte des aperçus très vivants et très édifiants. D. T. B.

Gustave Thils. — Nature et Spiritualité du Clergé diocésain. Bruges, Desclée, de Brouwer, 1946 ; in-8, 415 p.

Ouvrage d'ensemble qui reprend et développe le thème esquissé par l'A. lui-même dans *Le Clergé diocésain. Doctrine*. Même Éd., 1944. Un *Retour aux sources* dégage les caractères de l'activité des premiers ouvriers de l'Évangile, et l'esprit qui les anime, dans un tableau aux contours nets, mais à la terminologie un peu trop moderne. Suivent les *Appels du Pontifical* où chaque Ordre apparaît avec sa physionomie propre, conçue en ce sens que le sacerdoce absorbe tous les Ordres inférieurs. Cette conception est véritable, mais n'y aurait-il pas lieu d'insister davantage sur le fait que chacun de ces Ordres apporte avec lui un « charisme » spécial

plus ou moins sacramentel ? La troisième partie, doctrinale, assimile les éléments recueillis plus haut et développe, partant du *Sacerdos enim oportet* de l'ordination, une théologie des fonctions et de l'action apostoliques. Suivent deux aperçus importants sur la communauté sacerdotale et la prière, âme du rayonnement religieux. Une dernière, une spiritualité propre au clergé : son idéal, son programme concret et quelques aspects actuels.

Bien que de sens très admissible, il nous semblerait préférable de délaisser dans ce sujet la terminologie équivoque de vie active et contemplative et le *tertium quid* « mixte », toujours objet de polémique stérile, mais d'exploiter les notions de « vie apostolique », et de sacerdoce, participation de l'épiscopat. Encore neuf dans un domaine peu exploré, cet ouvrage fera grand bien et ouvrira de nouvelles perspectives. D. M. F.

Otto Karrer. — Schicksal und Würde des Menschen. Die Frohbotschaft Christi. Einsiedeln, Benzinger, 1940 ; in-12, 93 p.

Voici des pensées consolantes et courageuses sur le perpétuel problème de la souffrance et de la fatalité dans la vie humaine. La raison, cherchant le pourquoi, jette le désespoir dans les cœurs ; la vraie délivrance provient de l'humilité de la foi, d'où jaillit la confiance en la bonté divine — moment que Dieu attend pour s'approcher de l'homme et l'enrichir des véritables valeurs de son existence. Il est bon d'approfondir toujours de nouveau les paroles du Sauveur sur les oiseaux du ciel, les lis des champs, le royaume de Dieu et sa justice qu'il faut rechercher premièrement. Ce petit livre réjouit le cœur par la conviction qu'on y rencontre de la souveraine dignité de l'homme. D. Th. S.

Pan. I. Bratsiotès. — *Ἡ διὰ μέσου τῶν Αἰώνων Ἐπιβίωσις τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν.* Athènes, Pyrsos, 1939 ; in-8, 32 p.

Discours académique prononcé le 30 janvier 1938 en la fête des Trois Hiérarques, fête patronale de l'Université, ces pages ne veulent point être un exposé scientifique. Décrivant la persistante influence des trois grands Docteurs sur l'âme hellène, elles en montrent les causes et soulignent heureusement l'intime pénétration de la vie religieuse et de la vie nationale, particulièrement durant les siècles de domination étrangère. D. P. D.

Robert Kothen. — La Pensée et l'Action sociales des catholiques (1789-1944). Louvain, Warny, 1945 ; in-8, 600 p.

La Révolution Française avait voulu affirmer les droits de l'Homme contre toutes les oppressions, émanciper le travailleur et libérer l'Esprit. Ce bel idéal a abouti, en pratique et après mille avatars dans beaucoup de pays qui se réclament de la Révolution, à la suppression presque totale des droits de l'homme, à l'esclavage des travailleurs par la surindustrialisation. L'homme, qui a été créé pour être le souverain de l'universalité, est dé-

voré aujourd'hui par ses propres œuvres. D'autre part, la transformation de l'ancien régime artisanal en prolétariat de masses, groupées dans des conditions affreuses autour des lieux de travail, mines, usines, etc., transformation qui s'est opérée il y a environ cent ans, a désaxé la structure sociale des travailleurs. Ceux qui furent les premiers à y porter leur attention, à pousser un cri d'alarme et à proposer des remèdes, furent les hommes du Manifeste Communiste de Marx et Engels, en 1848. Une seule voix s'est élevée à cette époque du côté catholique, celle du grand évêque de Mayence, Mgr de Ketteler. Mais cet homme d'avant-garde sociale-chrétienne s'est heurté aux bienheureux possédants, aux capitalistes, à tous les égoïsmes. Il prêcha dans le désert et ne fut pas suivi. Il fallut attendre encore cinquante ans pour que sortît l'encyclique *Rerum Novarum*. Et même cette voix autorisée resta sans grand écho. Aujourd'hui seulement on essaie de remédier à cette déplorable lacune, — mais aujourd'hui les jeux sont faits, les places prises, les sympathies se sont pétrifiées autour des premiers défenseurs du peuple malheureux. L'abbé Kothen nous donne ici une sorte de dictionnaire des efforts réalisés et une précieuse nomenclature des hommes qui travaillent dans le Mouvement social chrétien.

A.

H. J. W. Tillyard. — The Hymns of the Sticherarium for November. Union Acad. Intern. « *Monumenta Musicae Byzantinae* ». Série *Transcripta*, vol. II. Copenhague, Levin Munksgaard, 1938 ; in-8, 177 p., 16 cour. dan.

Ce volume est réalisé selon les mêmes principes que le vol. I, publié en 1936 par M. E. Wellesz, et consacré au mois de septembre. Le ms. de base commun est le Vindob. Theol. 181, publié en fac-similés dans la *Série Principale* des *Monumenta* ; les mss. accessoires sont autres dans les deux volumes.

Malgré le soin apporté dans la collation des mss. et la transposition des signes, un tel travail semble encore prématuré dans l'état présent de la paléographie byzantine. Outre les nombreux symboles d'expression non encore interprétés avec garantie, les intervalles eux-mêmes ne paraissent pas être bien rendus, et par conséquent aussi les modalités. Bien rares sont les pièces, où l'on peut distinguer l'une ou l'autre phrase musicale à dessin mélodique net, alors que les chants postérieurs qui en dépendent, et même les pièces grégoriennes de provenance byzantine, sont très caractérisés. Mieux vaudrait, nous semble-t-il, au lieu de traduire tout le répertoire selon un système provisoire donné, n'en faire qu'une partie jugée la plus importante. Ensuite, par coupes verticales ayant pour objet quelques fêtes parmi les plus anciennes, s'échelonnant sur toute une période paléographique, d'après les témoins les meilleurs et les plus divers, opérer la contre-épreuve constante du système et s'appliquer à le perfectionner. Les monographies des *Subsidia* nous traceront, espérons-nous, les étapes de ces progrès. Tout effort pour pénétrer l'efflorescence luxuriante de la

musique byzantine médiévale mérite encouragement, et l'érudition des Éditeurs des *Monumenta*, réputée depuis de bien longues années déjà, nous fait attendre l'avenir avec confiance. D. M. F.

Karl Menges. — Die Sprache der altrussischen Uebersetzung des Studion-Typikon. (Diss. Berlin). Gräfenhainichen, C. Schulze, 1935 ; in-8, 91 p.

Le manuscrit slave 330 (380) de la Bibliothèque synodale de Moscou, maintenant au Musée historique de l'État, que l'A. étudie ici au point de vue linguistique, constitue un monument précieux à plusieurs points de vue. Déjà Gorskij et Nevostruev en avaient donné une description très détaillée dans leur *Opisanie* des manuscrits slaves de cette bibliothèque, t. III (Moscou 1869), p. 239-270. Il contient le texte slave le plus ancien du typicon liturgique et ktitorique du monastère byzantin de Studion. D'après Nestor, ce fut saint Théodore Pečerskij qui introduisit ce typicon en Russie. La traduction contenue dans notre manuscrit fut faite d'après une copie écrite par le patriarche Alexios le Studite (1025-1043) pour le monastère de la Dormition fondé par lui (l'A. russifie son nom p. 11 et 59 en *Alexeios*). Le texte grec d'Alexios n'a pas encore été retrouvé. Le manuscrit 330 a été écrit vers 1200 dans l'éparchie de Novgorod la Grande, le deuxième centre culturel de l'ancienne Russie, d'après la copie originale slave. Surtout les phénomènes observés dans le vocalisme (disparition fréquente des voyelles réduites dans la première syllabe ouverte, etc.) et dans le consonantisme prouvent clairement l'origine novgorodienne. D'autre part, dans la morphologie, la langue s'écarte rarement des formes de la langue ecclésiastique slave telles qu'elles apparaissent dans ses monuments classiques. L'examen linguistique a été fait méthodiquement et mot à mot. D'après les matériaux lexicologiques, il faut admettre que le typicon n'a pas été traduit uniquement par des Bulgares, mais que les Russes y ont participé. Dans l'introduction, on peut relever quelques imprécisions. Nulle part l'A. ne donne le titre exact du livre de Dmitrievskij sur les typica (pas même dans la bibliographie). Nicon (XI[e] siècle) n'a pas été abbé du monastère de Rhaïthou au Sinaï, mais a vécu comme simple moine dans plusieurs monastères de la Montagne Noire près d'Antioche. Ajoutons qu'un autre *typicon monastyrskij* conservé seulement dans une traduction slave est celui du prêtre-higoumène Jean pour le monastère de l'île de Pantelleria (au sud de Sicile). D. I. D.

Chr. Stang. — Die altrussische Urkundensprache der Stadt Polozk. Oslo, Dybwald, 1939 ; in-8, 150 p.

Cette monographie éditée par l'Académie de Norvège étudie d'après les documents publiés et inédits des archives de Riga la langue diplomatique russe avant, durant et après le XV[e] siècle. Elle sépare l'étude morphologique et syntaxique et compare cette langue de Polozk avec la langue des Blancs-Russiens, des Lithuaniens et des Polonais. D. T. B.

André I. Phytrakis. — ***Κατάλογος τῶν Χειρογράφων τοῦ Θεολογικοῦ Σπουδαστηρίου Πανεπιστημίου 'Αθηνῶν.*** Athènes, Phoinix, 1937 ; in-8, 98 p.

C'est le catalogue des *codices* et des documents de la Bibliothèque du séminaire théologique de l'université d'Athènes que dresse M. Phytrakis. Il nous avertit lui-même qu'il n'a pas de morceaux très rares à présenter, mais un ensemble de pièces datant des XVe au XIXe siècles, qui peuvent apporter des renseignements intéressants sur la période moins connue de la servitude. Le contenu des textes est essentiellement d'ordre ecclésiastique, liturgique surtout, canonique et théologique parfois. Le catalogue bien dressé est suivi d'un index des noms et des matières. D. P. D.

HISTOIRE

Arthur Frey, J. G. H. Hoffmann, W. A. Visser 't Hooft. — La chrétienté au creuset de l'épreuve, t. I. Genève, Labor, s. d.; in-8, 438 p.

Dans ce gros volume, bien illustré dans la partie se rapportant aux Églises nordiques, sont réunies des études parues précédemment chez le même éditeur en fascicules séparés : Dr. A. Frey : *Le culte de l'État et le témoignage de l'Église*, avec préface de Karl Barth : J. G. H. Hoffmann : *L'Église vit et ne se rend pas ;* W. A. Visser 't Hooft : *L'Église sentinelle*, Documents sur la lutte de l'Église aux Pays-Bas, réunis, introduits et commentés. Ces pages sont prenantes, bien que les événements auxquels elles se rapportent, soient heureusement passés. Il reste à souhaiter, après avoir rendu grâce pour ces héros, que dans les conditions actuelles moins mauvaises, ces communautés chrétiennes n'oublient pas ce qui les a animées alors et en a fait des « Églises confessantes » : annoncer la pure Parole de Dieu, ce qui « n'est pas formuler une doctrine chrétienne, (mais) rendre témoignage au Christ » (p. 109). Nous avons déjà rendu compte cette année (p. 231) de la contribution du Dr. 't Hooft mais dans ses versions anglaise et allemande. C'est celle du Dr. Hoffmann, pasteur de l'église française de Stockholm, qui présentera peut-être l'intérêt le plus permanent dans sa première partie retraçant l'histoire des Églises nordiques avec les deux groupes bien distincts : Danemark-Norvège et Suède-Finlande. On prévoit un second tome qui se rapportera à la Suisse (Barth), la France, le Danemark, la Belgique et l'Italie. Nous souhaitons le présenter bientôt aux lecteurs. D. C. L.

J. C. Whitebrook. — The Consecration of Matthew Parker. Londres, Mowbray, 1945 ; in-8, 132 p., 8/6.

La Bulle de Léon XIII sur les Ordres anglicans avait définitivement tranché cette question complexe. L'A. du présent volume le sait, et il

admet qu'il serait « arrogant et hasardeux » de rouvrir les discussions passionnées de jadis. Mais étant avocat et aimant les recherches, il est tombé sur des archives qui concernent l'ordination de Parker et qui ont été ignorées par l'autorité romaine. C'est pourquoi, avec toutes sortes de précautions rhétoriques, il nous livre ce matériel neuf, qui consiste surtout dans le témoignage d'Argall, fonctionnaire des Registres des archives de Cantorbéry. — Il est clair que si vraiment un fait nouveau important surgissait, cela pourrait avoir au point de vue de la « Réunion », des conséquences énormes, étant donné tout le contexte des discussions de jadis. — Ajoutons toutefois que deux recensions assez sévères de cet ouvrage ont paru dans la presse anglicane, à savoir dans la revue *Theology*, et le *Church Times*. A.

Hans Leube. — Evangelischer Glaube und protestantische Haltung. Evangelischer Bund, Berlin, 1939 ; in-8, 20 p.

L'A. part de cette constatation historique et indiscutable, que déjà au IIIe siècle il existait une séparation entre l'Église enseignante et l'Église enseignée. Parallèlement s'est opérée une division entre ce que l'A. appelle (parmi beaucoup d'autres malentendus) le dogme réservé aux clercs et la morale imposée aux fidèles, entre la foi des théologiens et la foi du charbonnier. Le gouffre se creuse de plus en plus entre le clergé et les laïcs, au point que finalement cela donne lieu à ce qui est presque deux religions différentes et opposées l'une à l'autre. Luther protesta contre de telles « divisions ». Il voulut rétablir un contact direct entre l'homme et Dieu, supprimer les intermédiaires intéressés et abusant de leurs pouvoirs, et il « ramena la religion à une attitude plus personnelle, plus fraternelle, plus chaude et compréhensive, plus humanisante, plus vraie et plus libre » — dit l'A. — Le « miracle de l'union entre chrétiens gît dans la liberté ». A.

J. P. Whitney. — Reformation Essays. Londres, S. P. C. K., 1939 ; in-8, 172 p., 8/6.

Recueil de cinq études dont voici les titres ; I. *Continuity throughout the Reformation* ; II. *Erasmus* ; III. *Luther Literature* ; IV. *Lutheran Germany and the Episcopate* ; V. *The Growth of Papal Jurisdiction before Nicholas I.* — Ces pages témoignent d'un sens historique très averti, soutenu par un jugement prudent. Ceci apparaît particulièrement dans l'essai érudit et bien sympathique sur Érasme. Ce sujet fut d'ailleurs traité en 1882 par l'A. qui ne cache pas à son endroit une certaine prédilection. D. Th. S.

Karl Hönn. — Konstantin der Grosse. Leben einer Zeitwende. Leipzig, Hinrichs, 1940 ; in-8, VIII-264 p., nombreuses illustrations hors-texte, 6,50 M.

La première moitié de cet ouvrage est consacrée à décrire la situation de l'Empire romain avant 313 ; l'autre, expose l'accession au pouvoir de Constantin, son autocratie et sa politique vis-à-vis du christianisme. Un appendice donne les principales sources littéraires avec une très sommaire appréciation. Les renseignements sont d'ailleurs empruntés très largement aussi aux monuments et sculptures de l'époque. Tous ces éléments permettent à l'A. de décrire à larges traits, d'une incontestable fidélité, un tableau éclatant d'une époque que la personnalité qu'il dit énigmatique de l'empereur Constantin le Grand domine tout entière. D. T. B.

F. Stähelin. — Constantin der Grosse und das Christentum. Zurich, Leeman, 1938 ; in-8, 34 p.

Exposé d'une précision scientifique remarquable pour juger de la valeur des sources littéraires et démêler, en s'appuyant sur leurs données, quelle est la signification du *Labarum* et les sentiments chrétiens qu'il suppose chez Constantin. Constantin était, en 313, superstitieux et très loin d'être converti. D. T. B.

L. Santifaller. — Beiträge zur Geschichte des Lateinischen Patriarchats von Konstantinopel (1204-1261) und der Venezianischen Urkunde. (Historisch-Diplomatische Forschungen der Universität Breslau, 3). Weimar, Böhlaus, 1938 ; in-8, XVI-370 p.

Les sources originales se rapportant au Patriarcat latin de Contantinople sont peu nombreuses. L'A. en a trouvé cinq dont deux dans leur texte primitif. Il publie ces textes et les étudie au point de vue diplomatique et historique, réunissant tous les renseignements qui peuvent les expliquer et les situer dans leur milieu. Tout ce travail est le fruit d'une collaboration d'un séminaire historique dirigé à l'université de Breslau par le prof. L. Santifaller. D. T. B.

Johannes Vincke. — Briefe zum Pisaner Konzil. (Beiträge zur Kirchen- und Rechtsgeschichte, hrsgb. von Johannes Vincke). Bonn, Hanstein, 1940 ; in-8, 252 p.

Le synode de Pise (1409) n'est pas reconnu par l'Église catholique comme concile général. Il a été convoqué par vingt-quatre cardinaux, qui s'étaient détachés soit de Grégoire XII, soit de Benoit XIII pour rétablir l'unité dans l'Église : ils déposèrent les deux titulaires et élurent Alexandre V, ce qui augmenta encore la confusion du schisme d'Occident. Les quelques 140 lettres réunies dans ce volume sont datées de 1406 à 1409 ; ce sont les lettres officielles des papes, des cardinaux, des souverains, des princes ecclésiastiques et laïcs relatives à la convocation et la préparation du Synode. Pour chaque document sont indiquées les sources et la publication de la pièce. Elles ne fournissent aucune donnée nouvelle,

mais leur collection étant plus complète que les précédentes, permet de mieux se représenter l'attitude de chacun des personnages partisans ou opposants de cette réunion. D. T. B.

A. Stöcklin. — Der Basler Konzilsversuch des Andrea Zamometic vom Jahre 1482. Bâle, Hess, 1938 ; in-8, VIII-238 p.

Le savant historien Schlecht s'est occupé depuis très longtemps de cet épisode des essais de réforme de l'Église. Au moment de sa mort (en 1925) il préparait une nouvelle publication. L'A. du présent volume (articles élargis, parus en 1936 dans la *Revue pour l'histoire de l'Église suisse* a repris ces travaux et en a fait une synthèse intéressante, et accessible à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire. Nous y trouvons un exposé des essais de l'Archevêque dominicain « slave », l'histoire de sa persévérance — pour ne pas dire de son entêtement — à réunir un concile œcuménique de sa propre autorité, de son accrochage des pouvoirs politiques : Empereur, États italiens et français, la ville de Bâle, et enfin de son échec, de son arrestation et de sa mort. Vive description d'une époque coloriée.
A.

Karl Barth. — Die evangelische Kirche in Deutschland nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches. Zurich, Zollikon, 1945 ; in-8, 68 p.

Cette brochure contient un sermon sur *Marc* X, 41-45 d'Oscar Farner, une allocution du pasteur Paul Vogt et, comme pièce majeure, une conférence du prof. K. Barth sur l'Église évangélique en Allemagne après l'effondrement du IIIe Reich. Viennent ensuite, une déclaration du Conseil de l'Église évangélique et une allocution de Martin Niemöller à Treysa. Disons que la manière dont on insiste ici sur la nécessité, pour l'Église en Allemagne, d'un aveu public de culpabilité, ne nous semble pas très authentique. On s'étonne un peu de cette collectivisation du repentir, poussée par des protestants chez qui on trouve généralement tant de compréhension pour le mystère de la personne, et la responsabilité. Il y a ici une confusion, croyons-nous, par rapport à l'idée de la solidarité dans le mal et dans le péché. Le problème existe mais la solution proposée paraît artificielle. D'ailleurs l'épiscopat catholique s'est opposé à entrer dans cette voie, et nous saluons dans cette attitude une « dialectique » de l'humilité qui nous paraît bien plus vraie, et une base plus solide de repentance profonde, laquelle pourrait même devenir publique un jour ; Dieu le sait... D. Th. S.

Walter Birnbaum. — Die freien Organisationen der deutschen evangelischen Kirche. Stuttgart, Kohlhammer, 1939 ; in-8, 194 p.

Vers le milieu du XVIIIe siècle, le protestantisme d'Allemagne connut une grave crise intérieure. D'une part, l'Église officielle devenant de plus

en plus orthodoxe, fixée et s'éloignant de la vie de ses fidèles, l'Esprit se retire d'elle. Et, d'autre part, hors de cette pétrification progressive, un extraordinaire *revival* de petites communautés se séparant de l'Église officielle. L'exemple le plus connu — parce que le plus vivant — est la communauté de Herrnhut, fondée et animée par le comte de Zinzendorff. Mais rien n'est éternellement jeune, et cette chrétienté nouvelle, à son tour, se refroidit, s'organise et s'éloigne de la vie, et à son tour elle donne naissance à des groupes neufs, désireux de plus de vie chrétienne. Le présent livre, à l'intention des étudiants et pour leur faciliter la compréhension de ces événements, est une sorte de statistique raisonnée des Églises protestantes, issues les unes des autres et de l'esprit spécial qui anime chacune d'elles.

Le chapitre le plus intéressant est peut-être celui où l'auteur traite les rapports entre les Églises protestantes, la jeunesse de ces Églises et « la prise de pouvoir » par les Nazis. Il nous y apparaît avec évidence jusqu'à quel point les jeunesses hitlériennes ont su adapter leur propagande à la mentalité de leur temps, ce qui était la raison de leur succès ; mais en même temps se découvre quelles sont les possibilités de réagir contre ce poison qui perdurera encore longtemps, même dans la jeunesse de ces Églises. Seule, une vérité dont le prestige sera plus grand que celui qui l'a entraînée dans le nazisme, saura conquérir à nouveau la jeunesse allemande. A.

Zerstörte Kirchen — Lebendige Gemeinde. Tatsachen und Zeugnisse zum Luftkrieg mit 12 Abb. auf Tafeln. Hrsgb. vom Evangelischen Bund. Berlin, Heliand Verlag, 1944 ; in-8, 150 p.

Sans haine et sans tendance politique, sont relatées les épreuves tant dans les hommes que dans les bâtiments, de la *Deutsche evangelische Kirche* surtout, mais d'autres communautés chrétiennes aussi, même de l'Église catholique, dans toutes les régions de l'Allemagne où la guerre aérienne exerça ses ravages. La lecture suscite des sentiments chrétiens.

D. C. L.

Ad. Keller. — L'Amérique aux écoutes du Christ. Genève, Labor et Fides, 1945 ; in-8, 307 p.

« La mission ecclésiastique et humanitaire confiée à l'auteur de cet ouvrage d'octobre 1940 à octobre 1942 lui a permis d'observer de près l'évolution de cette Amérique que, dès 1919, il avait appris à connaître au cours de dix voyages antérieurs » (p. 6)... « le lecteur ne doit pas s'attendre à trouver ici l'histoire proprement dite du protestantisme américain » (p. 6)... « L'auteur n'a pu qu'exposer les formes de vie et l'énoncé des problèmes religieux de l'époque contemporaine... préférant mettre en évidence les questions essentielles qui se dégagent de la masse de comités, de congrès et d'institutions qu'elles ont suscités » (p. 7). Ces questions essentielles sont d'après l'A., d'abord « le miracle œcuménique » des Églises

d'Amérique, c'est-à-dire la variété des confessions religieuses formant cependant une grande famille religieuse ; ensuite la vie intérieure : la théologie, la pensée et l'action, l'évangélisation, les missions, le mouvement unioniste au sein de ces Églises confessionnelles, et enfin, l'attitude qu'elles adoptent vis-à-vis de l'Église romaine. On voit qu'aucune question vitale n'a échappé à l'investigation de l'enquêteur. En lisant ce livre on admire la vitalité de cette société chrétienne hors de l'Église catholique.

D. T. B.

W. L. Sperry. — Religion in America. Cambridge, University Press, 1945 ; in-8, IX-318 p., 10/6.

Le doyen de la Faculté de théologie de *Harvard University* explique aux Anglais, ce qu'est la religion pour eux, Américains. L'Église en Amérique n'est pas Église d'État, ni universelle (chaque groupe fréquentant tel lieu de culte est une Église), ni dogmatique (elle n'impose pas la croyance à notre nature viciée) ni donc pessimiste, ni conservatrice (ses idées et ses coutumes changent). Ensuite l'A. montre ce que comporte dans ces conditions la séparation de l'Église et de l'État, comment naissent toujours de nouveaux groupes, ce que devient une paroisse, la théologie, l'éducation religieuse qui est tolérance, comment les nègres ont leur Église et les catholiques la leur (le rapprochement de ces deux fractions est-il cherché ?) ; enfin ce que signifie la réunion des Églises. Dans un dernier chapitre il étudie l'atavisme des habitudes religieuses et la mentalité de ceux pour qui la religion est un code social sans réalités transcendantes.

D. T. B.

Chr. Dawson. — The Spirit of the Oxford Movement. Londres, Sheed et Ward, 1945 ; in-8, 126 p., 5/-.

Cet ouvrage a été publié pour la première fois en 1933 (cfr *Irénikon*, 9 (1934), p. 241). L'auteur y expose la genèse du Mouvement d'Oxford en analysant la psychologie de ses initiateurs : Newman, Keble, Froude, Wilberforce, Il se réfère surtout à la correspondance et aux œuvres littéraires des auteurs plus qu'aux œuvres théologiques, pour déterminer leur mentalité vis-à-vis des traditions religieuses en présence : la tradition anglicane, évangélique et catholique.

D. T. B.

Ernest A. Payne. — The Free Church Tradition in the Life of England. Londres, S. C. M. Press, 1944 ; in-12, 160 p., 6/-.

L'A., *Senior Tutor* de *Regent's Park College* à Oxford, trace en neuf chapitres une esquisse remarquablement réussie (elle a eu plusieurs éditions déjà) du non-conformisme (méthodisme, baptisme, congrégationalisme) en Angleterre depuis ses débuts jusqu'en 1939. Elle se réfère à des ouvrages plus complets sur le sujet, et en acquiert une nouvelle valeur bibliographique. On y voit le non-conformisme naître au XVIIe siècle,

comme réponse aux actes d'uniformité dans l'Église d'Angleterre, profiter de l'état de décadence religieuse et sociale de celle-ci au siècle suivant et au début du XIXe siècle, et développer une tradition où veut dominer sur tous les éléments chrétiens institutionnels la libre initiative de l'Esprit et la réponse libre de la conscience individuelle à cette initiative. Il en résulta un christianisme social puissant en inspiration et en œuvres, qui a profondément influencé la vie anglaise, au point de toucher l'Église établie elle-même, et de lui faire produire des résultats semblables et parfois supérieurs ; d'où déclin, au moins apparent, du non-conformisme anglais. M. P. n'en désespère pas cependant à cause de son rôle actuel dans le Mouvement œcuménique (le Dr. J. R. Mott qui peut en être dit le père, est méthodiste), et des qualités de caractère qu'il a de tout temps suscitées chez ses adeptes. D. C. L.

Victor Giraud. — De Chateaubriand à Brunetière. Essai sur le mouvement catholique en France au XIXe siècle. Paris, Spes, 1939 ; in-12, 220 p.

L'A., qui s'était particulièrement attaché, dans ses précédents ouvrages, à la pensée religieuse de Chateaubriand, a voulu, dans celui-ci, en établir l'influence. Chemin faisant, son cadre s'est élargi, jusqu'à englober tout le mouvement catholique en France au XIXe siècle. La présente étude porte néanmoins la marque de sa destination primitive : à certains endroits, l'influence de Chateaubriand apparaît même comme une cheville, *qui nimis probat...* Mais par son nouvel aspect, l'ouvrage est vraiment digne d'intérêt. Il est court et facile à lire ; un peu sommaire peut-être, et en maint sujet on aimerait de sentir un peu plus de profondeur. La trame littéraire du XIXe siècle, naguère si décrié, apparaît ici pleine de sens. La 1e partie traite du romantisme, la 2e du positivisme principalement ; entre ces deux polarisations, le XIXe siècle, qui oscille entre un retour à la religiosité plutôt qu'à la religion, et l'attraction rationaliste, manifeste tout de même dans sa littérature beaucoup plus son scepticisme que sa foi. Le problème religieux y reste posé néanmoins, et c'est le mérite de l'A., que de l'avoir bien montré. D. O. R.

Archimandrite Meletios E. Galanopoulos. — *'Εκκλησιαστικαὶ Σελίδες Λακωνίας.* Athènes, Phoinix, 1939 ; in-8, XX-49 pp.

L'A., sous-directeur de l'École du Rizarion à Athènes, a voulu, à l'occasion du centenaire de la restauration de l'antique métropole ecclésiastique de Sparte (1837-1937), publier ces *Pages ecclésiastiques de Laconie.* Il n'a pas borné son enquête à la seule ville fameuse relevée de ses ruines, il l'a étendue à toute la province dont elle fut et est redevenue le centre. Dans le temps aussi, le docte archimandrite a élargi ses recherches et celles-ci nous décrivent la situation de l'Église dès l'époque tourmentée de la révolution nationale hellénique. Les pages de ce copieux volume sont d'un réel intérêt local ; elles livrent mille détails sur la vie religieuse :

hommes, œuvres, éparchies, administration de ces provinces du Péloponèse ; elles montrent leurs relations avec le pouvoir central. Les renseignements sont puisés aux meilleures sources d'archives et l'œuvre rendra service à ceux qui voudront décrire la vie religieuse en Grèce d'une manière plus générale. Pour le lecteur désireux de retrouver la couleur locale à travers les récits, une riche illustration permet de voir les images d'antan et les scènes d'aujourd'hui dans ces contrées demeurées si riches en folklore.

D. P. D.

Robert Pierce Casey. — Religion in Russia. Londres et New-York, Harper, 1946 ; in-8, 198 p.

Nous trouvons, dans cet intéressant petit livre, non seulement une courte histoire de l'Église russe, c'est-à-dire un bref résumé des diverses fortunes qu'elle a subies à partir de Pierre le Grand, mais encore une analyse suggestive des événements qui se sont déroulés au moment de la révolution d'octobre 1917 et jusqu'à nos jours. Les rapports entre Église et État en URSS ont évolué très rapidement ces derniers temps. Deux faits capitaux sont à la base de ces changements : l'activité unificatrice du nouveau Patriarche ,tant à l'intérieur qu'à l'étranger et, d'autre part, le décret permettant le retour des émigrés blancs en Russie. Seul l'avenir dira quelle est la valeur réelle de ces nouveaux éléments. Indiquent-ils que le Gouvernement soviétique brûle aujourd'hui l'athéisme militant qu'il a si longtemps adoré ? Ou bien doit-on y voir l'opportunisme passager d'un régime irrémédiablement matérialiste ? Ou bien sont-ce des concessions qui lui permettront de mieux agencer sa politique anti-religieuse ? L'A. de ce petit volume semble croire à la sincérité du camarade Staline, et on ne peut qu'espérer qu'il aura raison.

A.

N. Zernov. — The Russians and their Church. Londres, S. P. C. K., 1945 ; in-8, VIII-193 p., 7/6.

L'auteur expose dans l'introduction pourquoi les étrangers comprennent difficilement l'attachement des Russes à leur Église. Ensuite, en dix-sept chapitres il retrace les événements de l'histoire de cette Église, histoire remplie d'épreuves plus terribles que tout ce que l'Occident a connu. Il arrête cette histoire au point exact où, en 1943, les Soviets ont changé leur attitude vis-à-vis de l'Église russe. Revenant alors à l'introduction, il dégage les traits du tempérament russe qui ont permis d'endurer tant d'années d'adversité. Cette histoire est ainsi une leçon, un message pour les chrétiens d'Occident et tout le livre est un effort de rapprochement entre deux mentalités séparées.

D. T. B.

Werner Philipp. — Ansätze zum geschichtlichen und politischen Denken im Kiewer Russland. Breslau, Priebatsch, 1941 ; in-8, 106 p., 6 M.

La littérature de l'époque kiévienne, qui nous a été transmise, n'est pas étendue : un traité moral du métropolite Hilarion, une chronique, des œuvres d'édification, six sermons de Sérapion de Vladimir. Nulle part on ne trouve la conscience du rôle que la Russie convertie par Vladimir pourrait avoir à remplir dans l'histoire ; en outre c'est à peine si on peut déceler le sentiment que la Russie forme un corps politique et que le grand prince a un devoir politique à remplir vis-à-vis de cette communauté. — L'enquête publiée ici aboutit donc à une conclusion plutôt négative ; elle est très riche cependant en renseignements sur les écrivains de cette période et surtout sur les études publiées sur cette époque avant et après 1918, spécialement même les études publiées en Russie soviétique dans les Académies et par des savants. D. T. B.

Rev. H. M. Waddams. — The Swedish Church. Londres, S. P. C. K., 1946 ; in-8, 70 p., 6/-

On connaît peu l'Église luthérienne épiscopale de Suède, ou quand on la connaît c'est dans la personne de son grand archevêque Nathan Söderblom. Cette dernière façon de voir n'est pas erronée, nous dit M. Waddams, un des rares connaisseurs du sujet et actuellement secrétaire général du Conseil de l'Église d'Angleterre pour les affaires étrangères (cfr *Irénikon*, bulletin 1937, n° 481) tant il a façonné à tout point de vue son Église depuis la fin du siècle passé jusqu'à sa mort en 1931, années qui sont traitées dans les trois derniers chapitres. Les Mouvements récents, sont : le « Mouvement de la jeune Église » lancé par M. Björquist actuellement évêque de Stockholm et qui appuie sur le caractère suédois de l'Église ; le « Mouvement du renouvellement ecclésiastique », dirigé par notre ami le Dr. Rosendal, dont nous publions une correspondance dans ce même fascicule et qui ressemble par ses tendances patristiques et sacramentelles au Mouvement d'Oxford. Pour les périodes antérieures, l'A. nous donne de brefs mais substantiels exposés. Cette excellente introduction écrite à un point de vue anglican avant tout, semble beaucoup moins au courant d'autres formes de luthéranisme continental (par ex. du « catholicisme évangélique » de Fr. Heiler, disciple de Söderblom pourtant) ce qui lui permet de trouver la forme suédoise « l'expression la meilleure peut-être de cette tradition » (p. VIII).

D. C. L.

Jean G H. Hoffmann. — La Réforme en Suède (1523-1572) et la Succession apostolique. Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1945 ; in-8, 333 p.

Le sujet, proprement dit, c'est-à-dire la Réforme en Suède, est introduit par cinquante pages de considérations générales sur la Succession apostolique. L'A. admet qu'il est incontestable que le Christ a choisi douze apôtres, qu'il les a investis des pouvoirs nécessaires pour leur mis-

sion et qu'il leur a confié de transmettre ces pouvoirs à leurs successeurs. Il s'étend longuement sur la façon dont ces pouvoirs furent, de fait, transmis et sur ce qui constitue l'essence du sacrement de l'Ordre, c'est-à-dire sur le cérémonial exact et l'esprit qui doit animer ces cérémonies : l'Institution ou l'Esprit. Au début du XVIe siècle, l'Église de Suède et la Royauté de ce pays collaborèrent étroitement. C'était une force sans doute mais aussi une source de faiblesse pour l'Église, trop engagée avec une institution contingente. Pendant que la vie religieuse proprement dite s'étiolait peu à peu par la mondanisation, tous tenaient aux formes traditionnelles du culte. L'A. examine en détail les complications politiques qui surviennent à ce moment critique de l'histoire suédoise et il raconte comment le héros national, Gustave Vasa, libéra son peuple. Le clergé avait beaucoup souffert dans ces luttes intestines. En 1527 il ne restait plus qu'un seul évêque régulièrement élu et sacré, Peder Maansson, de Västeraas. Celui-ci eut des difficultés avec Gustave Vasa, au moment du couronnement de ce Roi. Il sacra alors trois nouveaux évêques, mais ne put obtenir leur acceptation par Rome. Cela devint ainsi une consécration schismatique mais valide... A leur tour ces trois évêques sacrèrent d'autres évêques et ainsi la succession se transmit matériellement dans une Église qui peu à peu s'éloigna de Rome spirituellement tout en gardant jalousement certaines formes extérieures. Cette situation intéressante soulève tout le problème de l'institutionalisme légal contre le pneumatisme réel. Le présent livre est une « source » très précieuse pour l'examen du cas spécial de l'Église de Suède, dans le large cadre de l'Union des chrétiens.

A.

P. Gall Heer, O. S. B. — Johannes Mabillon und die Schweizer Benediktiner. St-Gall, Leobuchhandlung, 1938 ; in-8, XVI-468 p.

Ce volume donne une idée très exacte des travaux scientifiques entrepris dans les abbayes bénédictines de la Suisse avant et après Mabillon, et surtout des renseignements sur l'activité littéraire, historique et artistique dans les monastères de la Suisse au moment où Mabillon y séjourna durant ses voyages, notant dans ses cahiers tout ce qu'il rencontrait.

D. T. B.

L. Sertorius. — Katharina von Genua. Munich, Kösel et Pustet, 1939 ; in-12, 270 p.

Le quatrième volume de la série *Types du christianisme occidental*, éditée par l'excellente maison Pustet, est consacré à celle qui fut l'inspiratrice religieuse de toute une époque et qui aujourd'hui encore est l'exemple d'un total abandon à l'amour de Dieu, sainte Catherine de Gênes. Nous trouvons dans ce volume non seulement une biographie sommaire de la Sainte, mais encore une nomenclature critique et des extraits de ses principaux écrits ; enfin le texte des trois livres du *Dialogue*. Ajoutons que

l'opinion du baron Frédéric von Hügel, un des meilleurs connaisseurs de la Sainte, est amplement citée (*Mystical Elements of Religion*) ce qui est la meilleure recommandation du présent volume. A.

Archimandrite Teofil Ionesco. — La Vie et l'Œuvre de Pierre Movila, Metropolite de Kiev. Paris, Nidot, 1944 ; in-8, 258 p.

S'il faut louer cet ouvrage, dont le mérite est incontestable, on doit, à son propos, renouveler un aveu de relativisme en matière historique, qui ne peut étonner celui qui a été amené à étudier les problèmes religieux. L'histoire s'éclaire des convictions et de l'ensemble de présupposés que chaque Confession religieuse apporte avec elle. Entre la figure de Movila décrite par Malvy et Viller et celle qu'a burinée l'archimandrite Ionesco, il y a une grande différence. Pour ce dernier, le métropolite de Kiev apparaît comme un héros de l'Orthodoxie ; il la personnifie, en un temps où son étoile pâlissait singulièrement ; il voue toute sa vie ecclésiastique à la réformer et pour cela, il n'a qu'à puiser aux sources mêmes de la tradition orthodoxe. On sait la place de la Confession Orthodoxe et le crédit qui lui fut réservé au cours des siècles. Le problème de ses sources met particulièrement en relief la remarque que nous formulions ci-dessus. Les auteurs qui se sont occupés de cette exposition de foi l'ont traitée d'après leur propre psychologie religieuse, chacun cherchant à attirer à son parti la pensée religieuse du Métropolite. C'est le mérite du présent ouvrage d'avoir posé le problème sur son véritable terrain et de n'avoir pas cherché au dehors l'explication d'une pensée que la tradition orthodoxe suffisait à expliquer. Autre chose est la méthode, la langue, la structure externe du travail. Nul doute qu'en ces matières le prélat se soit adapté aux usages du royaume de Pologne où l'influence latine était si prépondérante.

Lorsqu'on songe que Movila fut le restaurateur de l'Orthodoxie en Ukraine au lendemain de l'Union de Brest et lorsqu'on jette les yeux sur les remous politico-religieux qui risquent de ruiner totalement les effets de cette union dans l'Ukraine d'aujourd'hui, on comprend mieux l'actualité de ce travail. D. P. D.

M. V. Zyzykin. — Patriarch Nikon, Ego gosudarstvennyja i kanoničeskija idei. Čast III : Padenie Nikona u Krušenie ego idei v Petrovskom zakonodatelstvě. Otzyvy o Nikoně. (3e Partie. La chute de Nikon et la destruction de ses idées dans la législation de Pierre I. — Extraits d'auteurs concernant Nikon). Varsovie, Typ. Synodale, 1939 ; in-8, 365 p.

La deuxième partie de cet ouvrage a été longuement analysée dans cette revue (14 (1937), p. 285-293) et tout le mérite a été dit de cette étude approfondie sur l'effort du patriarche Nikon au XVIIe s. pour sauvegarder les droits de l'Église vis-à-vis des tendances césaropapistes du Tsar. Dans la troisième partie l'A., avec le même souci d'érudition, suit les phases de

la lutte où le pouvoir patriarcal va succomber mais où le Patriarche ne cède qu'à la violence. Il étudie successivement la position du patriarcat dans la structure gouvernementale de Moscou, l'hostilité des Bojars vis-à-vis du Patriarche et les préliminaires du procès. Le procès anticanonique par un tribunal institué par le Tsar, et la vénération du peuple russe pour le Patriarche. Enfin le chapitre le plus important est celui traitant de la réforme de Pierre le Grand, qui n'a pas été introduite en une fois, mais graduellement. Suivant les péripéties de cette réforme, l'A. montre la lente dislocation et suppression des idées de Nikon, ce qui aboutit à la mainmise complète de l'État sur l'Église. Les trois tomes de cet ouvrage acquièrent aujourd'hui une importance plus grande encore par le fait des relations nouvelles entre l'Église et l'État en Russie. Mais comme le rappelait l'auteur de la recension de 1937, la lutte du patriarche Nikon contre les empiètements de l'État restera dans les fastes de la religion chrétienne une des pages les plus belles et les plus instructives.

D. T. B.

Walter Nigg. — Kirchliche Reaktion. Dargestellt an Michael Baumgartens Lebensschicksal. Berne, Haupt, 1939 ; in-8, 206 p., 4,80 fr. s.

Michel Baumgarten est un théologien protestant de l'Église évangélique d'Allemagne, qui, vers le milieu du siècle passé, est entré en conflit avec l'autorité ecclésiastique dont il dépendait. Il a écrit un grand nombre d'ouvrages polémiques avant et après avoir été démis de ses fonctions de pasteur. Après sa mort, aucune biographie n'a été consacrée à ses efforts pour défendre la liberté de la Parole divine. L'auteur de ce livre le tire de l'oubli et montre le drame d'une vie consacrée à la défense de la vérité et dont le mérite a été reconnu par peu d'universités d'alors et peu d'auteurs contemporains.

D. T. B.

Franz Joseph Wothe. — Adolf Kolping. Bonn, Verlag der Buchgemeinde, 1938 ; in-12, 285 p.

Belle présentation de la physionomie de Kolping : condescendante et sévère, rêveuse et imaginative, entreprenante et tenace, ange des pauvres et des désaxés, mais surtout éducateur de grande envergure. Au point de vue formel c'est un petit chef-d'œuvre.

D. N. E.

Rme Dom Pierre-Célestin Lou Tseng-Tsiang, O. S. B. — Souvenirs et Pensées. Bruges, Desclée, de Brouwer, 1945 ; in-12, 171 p.

Avec une délicatesse raffinée, une âme d'élite esquisse d'une manière attachante, les phases de sa vocation extraordinaire. L'A., élevé dans une saine philosophie confucianiste, fut acheminé à travers le protestantisme vers l'Église romaine. Il s'est vu chargé successivement des plus hautes fonctions des carrières diplomatique et politique. Ensuite, en continuité

avec un idéal constant qui l'y a préparé, il embrassa la vie monastique et fut appelé au sacerdoce. Enfin sous l'impulsion des derniers fléaux publics, il crut de son devoir de rendre service à son pays et au monde, en livrant les leçons d'expériences si neuves et si variées. — On sait que le Saint-Siège vient d'élever Dom Pierre-Célestin Lou à la dignité d'abbé titulaire.

D. M. F.

RELATIONS

Maurice Villain. — Pour l'Unité chrétienne. 1re sér. Conférences. (Coll. *Ad Unitatem*, 1). 2e éd. Grenoble, Artaud, 1943 ; in-12, 200 p.

Maurice Villain et Jean Clémence. — Pour l'Unité chrétienne. 2e sér. Études et Conférences. (Même coll., 2). Ibid., 1945 ; in-12, 192 p.

Lancelot Andrewes. — Preces privatae. Adaptation française par Maurice Villain et Stanislas-A. Cwiertniak. (Même coll., 3). Ibid., 1946 ; in-12, 206 p.

Ces trois petits volumes inaugurent une nouvelle collection *Ad Unitatem*. Les volumes suivants sont déjà sous presse, et contiendront entre autres une réédition de Spencer Jones, *L'Église d'Angleterre et le Saint-Siège*. Les deux premiers se rattachent à l'Octave de l'Unité à Lyon, et tous les trois aux milieux unionistes lyonnais, dont le R. P. Villain est une des principales figures, et que nous citons dans nos chroniques ; voir spécialement : C. Lialine, *Mouvement de prières pour l'Unité* (*Questions sur l'Église et son Unité*, *Irénikon* de guerre, Gembloux, 1943). Ils présentent les traits suivants : le premier s'adresse principalement aux catholiques « pour les convaincre qu'ils ont un rôle très important à jouer dans le remembrement du peuple chrétien et leur suggérer quel est ce rôle » (p. 10). Il comprend cinq chapitres dont plusieurs avaient été publiés précédemment sous forme de tracts : méthode (émulation spirituelle), culture (Bible), prière (prière catholique = liturgie, et sacrement de l'Unité = Eucharistie), esprit (esprit de réconciliation chez saint François d'Assise, vénéré aussi chez les non-catholiques) ; le second volume, imprimé en plus petits caractères, contient deux conférences du R. P. Clémence, S. J. (*Les chrétiens en prières* ; *L'exigence de l'Unité*), une conférence du R. P. Villain, « *Pastor Angelicus* » *ou la primauté de l'Amour* (que nous avons signalé cette année même, p. 197) et deux études du même auteur : *Tradition et développement*, dans laquelle il rencontre le pasteur J. Bardet de Genève et, en suivant Newman, explique en principe le développement doctrinal homogène de l'Église, que celle-ci n'a pas besoin de s'expliquer, consciente qu'elle est de son identité à travers les âges ; et *Le mystère de l'Église*, dans lequel, à l'encontre de la manière catéchétique et théologique habituelle, il tâche de mettre en évidence ce que son titre indique, et applique

au côté visible de l'Église le même principe de développement. Nous y trouvons une distinction nouvelle entre trois zones dans l'Église : la sacrale, l'ecclésiale, l'ecclésiastique.

Le troisième volume contient le célèbre recueil de prières de L. ANDREWES, mort en 1626 évêque de Winchester, un des « Pères » de l'anglicanisme, ce titre n'indiquant pas un fauteur de schisme mais quelqu'un qui a contribué à modeler le visage inimitable de celui-là. L'introduction par le directeur de la collection, écrite *con amore* et avec un esprit finement œcuménique, est un petit chef-d'œuvre du genre. Nous souhaitons à *Ad Unitatem* une longue et bienfaisante prospérité. D. C. L.

Ein Leib, ein Geist. — Einblicke in die Welt des christlichen Ostens, herausgegeben von der Abtei S. Joseph zu Gerleve (Westfalen). Munster-en-W., Regensberger, 1940 ; in-8, 224 p., 3.40 M.

Le recueil d'études parues dans ce petit volume et écrites à l'occasion du 60e anniversaire du prof. Dr. Rücker sont dues à des spécialistes, mais publiées dans un but de vulgarisation. Elles traitent *de l'Unité de l'Église* (D. Bonaventure Rebstock) — *du Dogme de la Rédemption en Orient* (D. Herman Keller) — *de la Piété mariale* (D. Jérôme Engberding), — *de l'Idéal monastique en Orient* (D. Anselme Stolz) — *de l'Iconographie* (Reinhold von Walter) — *de l'histoire de l'Église russe* (P. Ivan von Kologrivov) — *de la Peinture moderne russe* (Dr. Alexis Hackel). Ces courtes et substantielles études contribueront à faire connaître et aimer l'Orient chez les Occidentaux. D. T. B.

R. A. Billington. — The Protestant Crusade (1800-60). New-York, Macmillan, 1938 ; in-8, 514 p.

Ce livre est la thèse de doctorat, élargie et complétée, d'un professeur du *Smith College*. Elle suit pas à pas le développement du sentiment anti-catholique-romain aux États-Unis, et donne les explications logiques et historiques de ces sentiments. Elle contribue donc à l'éclaircissement des malentendus entre catholiques et protestants. Lorsque les émigrants, futurs citoyens de l'Amérique, s'installèrent aux États-Unis, ils avaient encore tout frais dans leur âme les sentiments que leurs familles avaient cultivés en Angleterre. Le protestantisme y avait vaincu l'Église catholique et cela, après de longs efforts. Il était donc naturel que les émigrants soient « très enthousiastes de ce qu'ils venaient de gagner et très aigris quant au passé ». Ces attitudes leur firent adopter les lois de persécution contre les catholiques, suspects de ne pas être loyaux envers eux, soit qu'ils fussent d'origine irlandaise, française ou espagnole, soit parce qu'ils dépendaient d'une puissance étrangère, « le pape italien de Rome ». L'A. suit tous ces développements en détail, montre comment peu à peu ces sentiments s'atténuèrent et disparurent, et permirent enfin l'épanouissement du catholicisme que l'on connaît de nos jours aux États-Unis d'Amérique. A.

Ten Anglican and Ten Congregational Ministers of the City of Chicago. — The Basic Formula for Church Union. Chicago, Douglas Horton, 1938 ; in-8, 87 p.

Pendant l'hiver 1933 un certain nombre de curés anglicans de Chicago se réunirent, *privatim*, pour discuter de la question du rapprochement à faire entre les diverses dénominations chrétiennes protestantes en USA. Ces réunions eurent un tel sucès que l'hiver suivant, les évêques en furent mis au courant et ils déléguèrent officiellement dix curés de chaque partie pour continuer ces discussions. La présente brochure est le résultat de ces réunions: elle constitue non point les « minutes » des conférences et discussions qui eurent lieu, mais plutôt un ensemble logique de ces débats. Il ne s'agit pas ici de principes, ni d'histoire, mais plus simplement d'un certain empirisme très américain, exprimé dans cette formule qui fournit l'en-tête du chapitre-conclusion : *Pas de théorie mais de l'Action.* A.

John Foster. — World Church. Londres, S. C. M. Press, 1945 ; in-12, 126 p., 6/-.

« Notre temps est un temps d'actions puissantes de Dieu et il nous a donné de son Saint-Esprit pour que nous puissions y répondre. La raison de regarder en arrière est de nous apprendre à regarder en avant avec espoir, et de regarder en haut avec confiance » (p. 126). C'est sur cette note optimiste que M. F., professeur d'histoire ecclésiastique aux célèbres collèges missionnaires de Selly Oak, Birmingham, et ancien missionnaire en Chine, termine son petit volume, produit heureux et intéressant de ces deux activités. Il nous donne une vue rétrospective à vol d'oiseau des relations entre le christianisme majoritaire d'Occident et le christianisme minoritaire des Moyen et Extrême Orients, et donc de l'expansion du christianisme. Celle-ci a connu des hauts et des bas, mais les hauts ont été toujours plus hauts. Aussi bien dans le mouvement missionnaire que dans l'unioniste, dont l'A. met en relief la filiation par rapport à celui-là, « nous cherchons une expression plus digne de l'Église derrière les Églises, l'Église à laquelle nous appartenons non par nos mérites, mais par la grâce de Dieu » (p. 47). D. C. L.

LIVRES REÇUS

DESCLÉE, DE BROUWER, Rue des Saints-Pères. Paris.

Dr. V. Heylen. — Au service de la Justice. 1942 ; in-12, 154 p.

Dom Gaspard Lefebvre, O. S. B. — La Rédemption par le Sang de Jésus. 1944 ; in-12, 221 p.

Chan. Paul van Imschoot. — Jésus-Christ. 1944 ; in-8, 98 p.

Marcel de Corte. — Du fond de l'abîme. Essai sur la situation morale de notre pays au lendemain de la libération. 1945 ; in-8, 116 p.

Emile Rideau. — Consécration. Le christianisme et l'activité humaine. Lettre-préface de Paul Claudel. 1945, in-8 ; 122 p.

A. du Sarment. — Claudel et la Liturgie. Préface de Paul Claudel. 1946 ; in-8, 186 p.

BLOUD ET GAY, Rue Garancière, 3, Paris.

Georges Coolen. — Le Père Gérard Guilbert, des Pères Blancs, Lieutenant au 99e R. I. A. Mort pour la France. Préface de Mgr Dutoit. (Coll. « Belles vies sacerdotales »). 1944 ; in-12, XX-228 p.

Andrée Bourçois-Macé. — Un prêtre médecin ; l'Abbé Mary Macé. Major aumônier du Stalag III A. (Même coll.) ; 1944, in-12, 206 p.

Dr. René Barthe. — Le Jeu des Anges. (Insectes et Promenades). 1945 ; in-16, 126 p.

Mme F. Touche. — Mon fils Jean-Claude. 1945 ; in-16, 140 p.

BEAUCHESNE, Rue de Rennes, 117, Paris.

Jules Carles. — Problèmes d'hérédité (Coll. Henri Colin : Science et Philosophie). 1945 ; in-8, 260 p.

Dr. Maurice d'Halluin. — Animation et désanimation. 1944 ; in-12, 78 p.

ÉDITIONS DU CERF. Bd Latour-Maubourg, 29, Paris.

Pierre Mesnard. — Le mouvement liturgique de Klosterneuburg. (Coll. « La Clarté-Dieu, XI). 1943 ; in-12, 22 p.

Gaston Morin. — Pour un mouvement liturgique pastoral. (Même coll., XIII). 1944 ; 78 p.

Paul Doncoeur. — Conditions d'une renaissance liturgique populaire. (Même coll., XIV). 1944 ; in-12, 54 p.

F. Marie-Anselme Dimier. — Clarté, Paix et Joie. Les beaux noms des monastères de Cîteaux en France. (Même coll., XV). 1944; 60 p.

J.-G. Gourbillon, O. P. — Le mystère de la famille et de l'amour. (Même coll., XVII). 1944 ; 45 p.

Collection « **Bible et Missel** ». Tracts in-12, de 16 p., 1946.
Déjà Parus :

Mgr Chevrot. — La dévotion à l'autel.
Dom L. Beauduin. — Alleluia.
Dom J. Leclercq. — Les anges au baptême.
R. P. Lavergne. — La face de Dieu.

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES, 163, Rue du Trône, Bruxelles.

Métier de Roi. — Léopold I, Léopold II, Albert I, Léopold III. Préface du comte Louis de Lichtervelde. (Coll. Présences de l'Histoire). 1945 ; in-12, 232 p.

S. S. Pie XII. — Conditions de la Démocratie. Traduction et Introduction de Mgr Louis Picard. Notes d'Albert Frédérik. 1945 ; in-12, 80 p.

Max Marin. — L'athlète chrétien. Comment le former. Force, Pureté, Dignité, Sérénité. 1944 ; in-12, 186 p.

Manifeste des Éditions universitaires par Pierre Houart, Marcel de Corte, Léon van der Essen, Gustave Thils. 1945 ; in-8, 66 p.

Francis Hermans. — Mystique de la communauté. (Coll. « Chrétienté nouvelle », IX). 1945 ; in-12, 380 p.

ÉDITIONS CASTERMAN, Tournai.

H. du Passage, S. J. — Leçons familières de sociologie. 1946 ; in-12, 253 p., 75 fr. b.

Jean Devroye, S. J. — Misère et Grandeur. Elévations. 1946 ; in-12, 144 p., 36 fr. b.

Chanoine Jacques Leclercq. — Trente méditations sur la Vie chrétienne. 1946 ; in-12, 236 p.

DIVERS.

E. Allison Peers. — Mother of Carmel. A Portrait of St. Teresa of Jesus. Londres, S. C. M. Press, 1945 ; in-8, 163 p., 8/6.

Donald Attwater. — Eric Gill : Workman. (Coll. Modern Christian Revolutionaries). Londres, James Clarke et Co, s. d. ; in-12, VIII-92 p., 4/6.

Heinrich Horstmann, S. J. — Mysterien um das Kreuz unseres Herrn. Sieben Fastenpredigten. Kevelaer, Butzon u. Bercker, 1940 ; in-12, 105 p.

L. Susan Stebbing. — Philosophy and the Physicists. (Pelican Books). New-York, Penguin Books, 1944 ; in-8, 220 p.

P. Majella, capucin. — A l'Amour par l'Amour. Vie, notes et souvenirs du Fr. Pierre-Baptiste de Verviers, frère clerc capucin. Ciney, Éditions franciscaines, 1945 ; in-16, 144 p.

TABLE DES TOMES XVII-XIX (1940-1946)

La pagination de 1946 ne porte que le chiffre.

Le chiffre en italique indique la pagination du fascicule paru pendant la guerre sous le titre *Questions sur l'Église et son Unité* (1943).

La pagination de 1940 est notée avec un astérisque (*)

La pagination de 1945 est notée avec deux astérisques (**).

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. LECTURE PATRISTIQUE

IV. CHRONIQUE RELIGIEUSE

V. ACTUALITÉS

VI. BIBLIOGRAPHIE

Imprimatur.
P. Blaimont, vic. gen.
Namurci, 1 dec. 1946.

Cum permissu Superiorum.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (*Imprimé en Belgique*).

COMPTES RENDUS

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (*Imprimé en Belgique*).

Irénikon

TOME XIX

3me et 4me Trimestres. 19

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE. BELGIQU
ÉDITIONS DU CERF, Bd LATOUR MAUBOURG, 29, PARIS. VII